شيراز وابنها سعدي

د. عبد الكريم اليافي

ألقي البحث في ندوة سعدي الشيرازي التي عقدت بدمشق في شهر نيسان الفائت بمناسبة مرور **ثمانمائة عام على مولده ٠**

عَمرَتْ أكثرَ بقاع المعمورة حقبةً طويلة من الزمان ولا تزال تعمرها حضارة متألقة عمّ نورها الكون تعلي شأن الانسان وتساوي بين الشعوب وترفع أعلام الحرية والاخاء بينها وتحفز على العلم ومكارم الأخلاق والقيم الانسانية الرفيعة وهي الحضارة العربية الاسلامية ٠

لقد تشرف العرب بوحي الرسالة وحملها ولكن لم تلبث الشعوب الظامئة الى التقدم والعدالة والمساواة أن شاركت العرب مشاركة فعالة وقوية في حمل تلك الرسالة العظيمة وتأجيج نورها ٠ ومن أهم تلك الشعوب الشعب الايراني بمناطقه المختلفة شمالية وجنوبية شرقية وغربية ٠ على أن تلك الشعوب قد اختلطت اختلاطاً عجيباً حتى انه ليصعب أن نفرق بين العربي والعجمي وأن نميز بعضاً من بعض اذ لا فرق لامرىء على آخر ولا لشعب على آخر الا بالتقوى المؤدية الى تحقيق المكارم والقيم العالية ، وذلك على خلاف ما نجده اليوم من التمييز العنصري والتفرقة الطبقية وغطرسة الدرهم والدينار وعجرفة بيوت المال وخزائن الدولار ٠

من تلك البقاع الواسعة في ايران اقليم فارس في الجنوب • يقول فيه صاحب أحسن التقاسيم : « اقليم جليل طيب الخيرات ومعدن التجارات • » وهو كثير الشبه ببلاد الشام طبيعة وجواً وغلالا • يقول فيه المؤلف نفسه المقدسي البشاري، وقد سئل كيف وجدت فارس ؟ : « وجدتها أشبه الأقاليم بالشام لأنها تجمع أضداد الثمار وبه جروم (أماكن شديدة الحر) وصرود (أماكن شديدة البرد) ومعتدلات وجبال مشجرة عامرة وعسل وزيتون وبركات لم أرها بعد الشام الا بفارس .»

من أهم مدنه شيراز • وقد كانت قصبته حقبة من الزمان • كانت في الأصل بلداً صغيراً ولكن العرب مصّروها ووسعوها • وكانت عمارتها على يد محمد ابن يوسف أخي الحجاج بن يوسف حين جعله هذا نائباً عنه يدير الاقليم في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان كما يقول كتاب « فارس نامه » لابن البلخي. ولكن ياقوتاً في معجمه يذكر أن « أول من تولى عمارتها محمد بن القاسم بن عقيل ابن عم الحجاج • » ولا يمنع أن يكون الثاني قد زاد في بنيانها وعمارتها • وقد استطابها الملوك والأمراء وأولو الشأن فنزلوها •

لقد كثرت المنازه والحدائق والمدن الطيبة في اقليم فارس ولا بد عند مقارنته ببلاد الشام من التنويه بشعب بوّان فيه وهو الموصوف بالحسن وكثرة الشجر وتدفق المياه وتنوع الأطيار ومنذا الذي لا يذكر وصف أبي الطيب المتنبي له حين مر به قاصداً عضد الدولة :

مغاني الشعب طيباً في المغاني   بمنزلة الربيع من الزمان

روي أنه كان من متنزهات الدنيا حتى إن بعضاً قال :

« جنان الدنيا أربعة مواضع : غوطة دمشق ، وصغد سمرقند وشعب بوّان ونهر الأبلّة » كما جاء في معجم البلدان •

وقريب من قصبة شيراز بليدة جور نسب اليها الورد الجوري أخو الورد الشامي الذي حمل اسم الزهرة البديعة في أنحاء العالم Rosa damascena ذات العطر الفاغم واللون الأحمر الزاهي. وموسمه في أواخر نيسان وأوائل أيار • ذلك الورد الذي ألهم شاعراً شيخاً هو عمر بن الوردي بيتين من الشعر يصف بهما وجنتي حبيبته معتمداً فيهما على التورية :

قـالـت : اذا كنـت تـرجـو أنسـي وتخشـى نفـــوري
صــف ورد خـــدي والا أجـور ناديت : جـوري

زادت عمارة شيراز كثيراً في عهد الديالمة ولا سيما في زمن عضد الدولة . لقد وصف المقدسي بناءً شاده عضد الدولة فقال : « وبنى في شيراز داراً لم أر في شرق ولا غرب مثلها . ما دخلهـا عامـي الا افتتن بها ولا عارف الا استدل بها على نعمة الجنة وطيبها . خرّق فيها الأنهـار ونصب عليها القباب وأحاطها بالبساتين والأشجار وحفر بها الحياض وجمع فيها المـرافـق . »

ووصف أيضاً خزانة الكتب التي فيها فقال : « لم يبق كتاب صنّف الى وقته من أنواع العلوم كلهـا الا وحصّله فيهـا . وهي أزج طـويل (بناء مستطيـل) في صفّة كبيرة فيه خزائن من كل وجه . وقد ألصق الى جميع حيطان الأزج والخزائن بيوتاً طولها قامة في عرض ثلاثـة أذرع من الخشب المزوّق عليها أبواب تنحـدر من فوق . والدفاتر منضدة على الرفوف لكل نوع بيوت وفهرستات فيها أسـامي الكتب لا يدخلها الا وجيـه . وطفت في هذه الدار سفلها وعلوها فرأيت في كـل مجلس ما يليق به من الفرش والستور » الى أن يقول : « وأظنه بناها على ماسمع من أخبار الجنة » .

ثم انتقلت الولاية الى حكـم السلاجقة فوجهوا عنايتهم أيضاً نحو الانشـاء فأقاموا المدارس ووقفوا عليها كثيراً من الخـيرات .

ولما انتقل هذا الاقليم الى حكم الأتابكة سنة ٥٤٣ هجرية شرعت مكانة شيراز في عهدهم تعلو شيئاً فشيئاً وبلغت ذروتها في عهد أبي بكر بـن سعد بـن زنكي . والأتابـك لفظ تركـي الأصـل بمعنى الوصي أو الأمير الوالد أو نائب السلطان (أتا بمعنى الجـد أو الأب وبك رتبـة عاليـة) .

لا غرو في ذلك الاقليم البـديع أن ينشأ عظمـاء أعـلام في مختلف العـلوم والثقافات والفنون . ذكر طائفة منهـم مؤلف معجم البلـدان . ولقـد روي في الأثر : « لو كان العلم معلقاً بالثريا لناله رجال من فارس » . وسواء أكان المراد اقليم فارس نفسه أم هذا الاقليم مـع خراسان أم أقاليم ايران جملة فلا شـك أن الايرانيين وأهل خراسان وما وراء النهر كانت لهـم اليـد الطولى في تلألؤ الحضارة الاسلامية واغناء التراث الانساني الفكري والفني .

من أولئك العظماء الذين نشؤوا فيشيراز ونسبوا اليها الكاتب الشاعر المفكر الانساني مشرف بن مصلح أبو عبدالله سعدي الشيرازي • ومن أغرب الأمور أن هذا العلم البارز لم يتأكد بالضبط تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته • كذلك ثمة اختلاف في تحقيق اسمه وان كان معلوماً أن شيراز مسقط رأسه ومثوى رفاته • وأياً كان الخلاف فان مولده كان في غرة القرن السابع الهجري • (٦٠٥؟).

عمل والده في بلاط الأتابك سعد بن زنكي • ولم يكد الفتى ينشأ حتى توفي والده • فتولى الأتابك تنشئته ورعايته والعناية به ، اذ لمح فيه مخايل النبوغ • وبعد أن شدا شيئاً من العلم في شيراز نفسها أرسله الأمير الى بغداد عاصمة الدنيا اذ ذاك ليلتحق بمدارسها ولاسيما المدرسة النظامية التي أسسها الوزير المشهور نظام الملك وكذلك المدرسة المستنصرية في بغداد • التقى طائفة من العلماء ومن أشهرهم شهاب الدين السهروردي صاحب كتاب « عوارف المعارف » وشيخ الصوفية اذ ذاك وابن الجوزي يوسف بن عبد الرحمن أبي الفرج الذي ولي التدريس في المستنصرية وقتله التتار شهيداً صبراً هو وأولاده الثلاثة يوم دخول هولاكو بغداد سنة ٦٥٦ • وكذلك اتصل في رحلاته الواسعة ببعض شعراء الفرس المشهورين يذكر الرواة منهم ثلاثة هم همام التبريزي من شمالي ايران والأمير خسرو الدهلوي من الهند وجلال الدين الرومي من قونية في آسية الصغرى • وتحف بكل واحد من هؤلاء الشعراء الأعلام قصة في سبب اتصاله بالشاعر •

شهرته هي نسبة الى سعد بن زنكي الأمير الأتابكي في شيراز الذي تولاه بعد وفاة والده على أن بعض المؤرخين ينسبونه الى حفيد ذلك الأمير سعد بن أبي بكر بن سعد بن زنكي الذي عاصره في أخريات حياته حين رجع الى شيراز وأقام بها محوطاً بالاكرام والتبجيل والانعام •

نشأته في شيراز ودراسته في بغداد هي المرحلة الأولى في حياته • ويورد الرواة المرحلة الثانية من حياته وهي حقبة الرحلات الكثيرة فيذكرون أنه زار معظم مدن آسية الصغرى وأذربيجان والعراق وسورية ومصر والمغرب والحبشة والحجاز ، وقد يذكرون كشغر في بلاد الترك بالشرق ويرون أن هذه الرحلات

استغرقت ثلاثين سنة ، جعلته يضيف الى علمه النظري تجارب واسعة في صروف الحياة وفهماً نافذاً لطباع الناس ولأخلاقهم ولعاداتهم ·

ومهما يكن من أمر هذه الرحلات واختلاف التحقيق والتردد في قبول حدوث بعضها فقد عاد أخيراً الى موطنه الأصلي وألقى عصا التسيار فيه وآثر العزلة والتأليف اذ نظم وألف كتابيه المشهورين بوستان وكلستان · وربما كان قد نظم بعض القطع وكتب بعض النتف منهما في ابان رحلاته فضمها وأودعها كتابيه المتلاحقين · ومرحلة التأليف والاعتزال هذه هي المرحلة الثالثة وان كانت شهرته قد تطايرت منذ صباه في نظم الشعر ولاسيما الشعر الغزلي البديع ·

على أننا نحب ألا ندع هذه المناسبة دون أن نذكر بعض صور حياته في بلاد الشام · فقد كان يختلف الى العلماء ويعظ في المساجد وهو محفوف بالاحترام والتبجيل وقد جمع اذ ذاك شهرتين شهرة الكاتب الكبير وشهرة الواعظ الديني الخطير ·

يورد في كلستان حكاية له بجامع بعلبك جعل يعظ فيه الناس فانثالت عنيه المعاني انثيالا حتى انتشى هو نفسه بها ولكن أنفاسه الملتهبة لم تجذب السامعين أول الأمر الى حظيرة القرب كما يقول واذا بعابر سبيل مرّ بطرف المجلس فسمع جزءاً من كلامه وتأثر فصاح صيحة ردد صداها آخرون وغدا المجلس يموج بعضه في بعض من الوجد فقال في نفسه : سبحان الله ! البعيد حاضر بالخبر والقريب غائب لفقد النظر !

كذلك يذكر أخباراً بسيطة وقعت له بالشام · ولكنه يذكر أيضاً في كلستان أنه وقع أسيراً بيد الفرنجة زمن الحروب الصليبية فراح يشتغل بالطين في حفر خندق طرابلس حتى مر آحد أعيان مدينة حلب وكان بينهما سابق معرفة فافتداه بعشرة دنانير وأخذه معه وزوّجه بنته بمائة دينار · ولكن الفتاة كانت سيئة الطبع سليطة اللسان نغصت عليه عيشه · قالت له مرة : ألست أنت الذي اشتراك أبي فأعتقك من قيد الفرنجة بعشرة دنانير ؟ فقال لها : بلى ! هو الذي اشتراني بذلك المقدار ولكنه أوقعني في أسر يديك بمائة دينار · ثم ينظم شعراً يمثل رجلا خلّص كبشاً من أنياب ذئب عند الأصيل ولكنه ذبحه حين جاء المساء .

ان هذه الحكاية في رأينا من نوع الشذوذ الذي يؤيد القاعدة الشائعة المتداولة وهي وأن العيشة الهنيّة هي في الزواج من شامية !

آثار سعدي كلها موجودة في كتاب الكليات « كليات فروغي » وهي تشتمل على قسمين كبيرين : المنثورات وهي تضم رسائل ستاً كتبها الشاعر في شؤون شتى ، وكذلك كتابه المشهور كلستان الذي يواكب الشعر البديع فيه النثر الرفيع • وقد نقله الى العربية الشاعر السوري المرحوم محمد الفراتي بعنوان « روضة الورد » ونشرته وزارة الثقافة والارشاد القومي في سورية وأعادت طبعه دار طلاس للنشر. ثم المنظومات • وهي تضم :

أولا ــ البوستان وهو شعر كله وقد نقله الى العربية الشاعر السوري المرحوم محمد الفراتي في جزءين نشرتهما وزارة الثقافة السورية • ولا شك أن الترجمة جيدة ولاسيما أنها كانت بقلم شاعر بليغ ولكن ترجمة الشعر كل شعر الى لغة أخرى نثراً أو شعراً تحتاج في مدى مطابقتها وعلوها وامكانها الى مناقشة مستفيضة وتأمل متمهل ليس هنا موضعهما •

ثم ان منظومات سعدي تشتمل :

ثانياً ــ بعد البوستان على قصائد عربية جملتها اثنتان وعشرون قصيدة وهي في الغزل والرثاء والشيب والموعظة وأغلبها الغزليات • وهذا القسم يبدأ بالقصيدة الكبيرة التي يرثي فيها الخليفة المستعصم ويذكر فيها اجتياح المغول لبغداد وتبلغ اثنين وتسعين بيتاً •

ثالثاً ــ قصائد فارسية وهي تسع وثلاثون قصيدة في المدح والنصائح ووصف الربيع والتوحيد والحنين الى شيراز •

رابعاً ــ مراثي ــ وهي سبع قطع اثنتان في رثاء أتابك أبي بكر بن سعد واثنتان في رثاء ابنه سعد ، وقصيدة في رثاء وزيرهما فخر الدولة أبي بكر وأخرى في رثاء عزالدين أحمد بن يوسف والسابعة في زوال الدولة العباسية •

خامساً ــ مُلَمّعات ــ وهي احدى عشرة قطعة كلها غزليات صوفية وهي لون من النظم الفارسي تتعاقب فيها الأبيات الفارسية والعربية معاً على نفس البحر والقافية •

سادساً ـ مثلثـات ـ وهي لون مـن التلميع يمضي على نسق مطرد ولكنهـا ليست على قافية واحدة • وكلها قطعـة واحدة تقع في أربعـة وخمسين بيتـاً في النصيحة والارشاد مطلعها بيت عربي :

خليليّ الهـدى أنجى وأصلـح ولكـن مـن هـداه الله أفلـح

سابعاً ـ ترجيعات ـ وهي قطع متفقة البحر مختلفة القافية يلتزم الشاعـر في نهاية كل قطعة منها تكرير بيت معين هو بيت الترجيع وهـو ما نسـميه عنـدنا باللازمـة •

ثامناً ـ طيبات ـ وهي غزليات صوفية يذكر في نهاية كل قطعة منها عـلى الغالب اسمه وهو ما يدعى تخلصه الشعري • وتناهز ثلاثمائة وخمساً وتسعـين قطعة مختلفة القافية والبحر •

تاسعاً ـ بدائع ـ تبلغ مائة وسبعاً وتسعين قطعة موضوعهـا الغزل الصـوفي يفتتحها الشاعر بغزلية عربية أولها :

الحمـد لله رب العـالمين على ما درّ من نعمة عزّ اسمه وعلا
الكافل الرزق احسانا وموهبة ان أحسنوه وان لم يحسنوا عملا

الخ ـ • • • •

عاشراً ـ خواتيم ـ عدد قطعها سبع وستون قطعة موضوعهـا الغزل الصـوفي أيضاً وربما كانت من أواخر ما نظمـه الشاعر •

حادي عشر ـ غزليات قديمة : عددها ست وثلاثون غزلية وربما كانت مـن شعر الصبا •

ثاني عشر ـ صاحبيات ـ وهي قطع صغيرة يأتي أغلبها في بيتين بعضها باللغة العربية •

ثالث عشـر ـ مثنويات وهي عـلى النظم المعروف بالمثنوي يرد كثير منها في بيتـين •

رابع عشر ـ قطعات وهي نصائـح وحكم ومواعظ لا يتجاوز أطولها عشرة أبيـات •

خامس عشر ـ رباعيات ـ تبلغ مائة وأربعاً وثمانين رباعية وهي في النصائح والحكم .

سادس عشر ـ مفردات وهي أبيات مختلفة الوزن والقافية كما هي مختلفة الغرض لا رابطة بينها وبعضها باللغة العربية .

على أن أهم انتاج سعدي الفكري والفني كتابان شهير بهما ذكرناهما آنفاً وهما بوستان وكلستان . يقعان في ذروة الأدب الايراني بل الأدب الانساني ولا بد من الالمام بمضمونهما وأسلوب كتابتهما في بيان غرض المؤلف وفنه الرفيعين .

أما بوستان فهو كالديوان له ويستغرق عشرة أبواب وهي العدل والاحسان والعشق والتواضع والرضا والقناعة والتربية والشكر والتوبة والمناجاة .

كذلك لا بد هنا من المقايسة بعض الشيء بين الشعر الفارسي والشعر العربي فلكل مزايا خاصة . ولقد أتيح للشعراء الفرس أن يكتبوا كتباً كاملة في الشعر على حين قلّت الكتب التي ألفت في موضوع واحد في الشعر العربي عدا ما عرفناه من نظم كتاب كليلة ودمنة شعراً لبعض الشعراء العرب كابن الهبارية وغيره وكمعارضة هذا الكتاب شعراً مثل كتاب « الصادح والباغم » لابن الهبارية أيضاً وما نظمه بعض العلماء الشعراء أمثال علي بن موسى في موضوع علمي كصناعة الكيمياء في كتابه شذور الذهب وثمة كتب تعليمية نظمت شعراً كألفية ابن مالك في النحو وكالشاطبية في القراءات وكجوهرة التوحيد في علم الكلام وأمثالها . ولكن هذه الكتب المنظومة شعراً لا ترقى الى مستوى الفن الرفيع وان كانت مفيدة للحفظ وممتعة للتذكير على خلاف الكتب الشعرية الفارسية فانها وان طالت تبقى رفيعة الأسلوب شائقة البيان . وقد انتبه لذلك مؤلف كتاب «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر » اذ قال في ختام كتابه هذا حين أورد بعض الفروق بين الكتابة الأدبية والشعر في اللغة العربية فذكر « أن الشاعر اذا أراد أن يشرح أموراً متعددة ذوات معان مختلفة في شعره واحتاج الى الاطالة بأن ينظم مائتي بيت أو ثلاثمائة أو أكثر من ذلك فانه لا يجيد في الجميع ولا في الكثير منه بل يجيد في جزء قليل ، والكثير من ذلك رديء غير مرضي . والكاتب لا يؤتى من ذلك . بل يطيل في الكتاب الواحد اطالة واسعة تبلغ عشر طبقات من القراطيس أو أكثر وتكون مشتملة على ثلاثمائة سطر أو أربعمائة أو خمسمائة وهو مجيد في ذلك

كله • وهذا لا نزاع فيه لأننا رأيناه وسمعناه وقلناه • وعلى هذا وجدت العجم يفضلون العرب في هذه النكتة المشار اليها فان شاعرهم يذكر كتاباً مصنفاً من أوله الى آخره شعراً وهو شرح قصص وأحوال ويكون مع ذلك في غاية الفصاحة والبلاغة في لغة القوم كما فعل الفردوسي في نظم الكتاب المعروف بشاهنامة • وهو ستون ألف بيت يشتمل على تاريخ الفرس وهو قرآن القوم • وقد أجمع فصحاؤهم على أنه ليس في لغتهم أفصح منه • وهذا لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها وتشعب فنونها وأغراضها وعلى أن لغة العجم بالنسبة اليها كقطرة من بحر • »

وعندنا أن السبب هو التزام الشعراء العرب الكبار وحدة القافية وقلة اكتراثهم بالتأليف في موضوع واحد كالتاريخ وغيره على حين أن شعراء العجم وجدوا فيما يدعى بالمثنوي وهو نظم على بحر واحد مختلف القافية الا في شطري البيت الواحد كالرجز عندنا متسعاً في القول والتأليف •

هذا وقد شاع عند الايرانيين هذا النوع أي المثنوي من التأليف وانتظمته ثلاثة موضوعات مهمة : تاريخية كالشاهنامة للفردوسي وصوفية كمؤلفات سنائي (حديقة الحقائق، طريقة التحقيق، سير العباد الى الميعاد) ومؤلفات فريدالدين العطار (منطق الطير ، أسرار نامه) ومؤلفات جلال الدين الرومي (المثنوي) وتعليمية تهذيبية كمؤلفات الرودكي ومؤلفات سعدي ومنها بوستان الذي نحن بصدد الكلام فيه •

لعل الأحداث السياسية التي عصفت بايران في تلك الحقبة واضطراب الحياة الاجتماعية وتجارب سعدي وسياحاته في أنحاء العالم الاسلامي وثقافته كل ذلك حمل هذا المفكر الشاعر الأصيل الى تأليف كتابه هذا اذ جعل من نفسه فيه أستاذاً ومصلحاً يعتمد التعبير البليغ البارع والتفكير السامي السديد يضيء للحكام وللناس في عهده سواء السبيل ويهديهم طريق الرشاد • هنا عند سعدي ندرك قيمة الكلمة وشرف الحرف وأثر الأدب في التوجيه وذلك ما يدعى في الفلسفة الفنية الحديثة بالالتزام أي ان المفكر الأديب مدعو الى انارة الحقائق ببيانه ومكافحة

الضلال بأدبه فالأديب والشاعر مسؤولان في مجتمعهما وعليهما تبعة النضال في سبيل التقـدم .

لقد استهل سعدي كتابه بوستان بأبيات هذه ترجمتها النثرية التقريبيـة :

لقـد طفت في كثير من أنحـاء العالم .

وسلخت بـين النـاس كثيراً من الأيام .

وتمتعـت في كـل ناحيـة ومحلـة .

وحصـلت من كـل بيـدر على سنبلة .

ثم يقول :

رأيت الناس يحملون من مصـر هدايا القندوالسكر .

فمـاذا أحمل في ايابـي الى أحبـابي .

أواه ! هـل أعـود من ذلـك البسـتان .

خالي الوفاض لا شـيء فيـه للأحبـاب .

كلا ! اذا خلت يـداك مـن الهـدايـا .

فعنـدك عـذب البيـان . والبيـان العذب خير من السكر .

انـه السـكر الذي يحرص عليه أرباب المعاني .

لا السـكر الـذي تستحبـه الدهمـاء .

هذا ونلاحظ أن لفظ البستان الوارد في هذه القطعـة يتجـاوب مع عنـوان الديوان وربما كان السبب في تسميته. ثم يمضي في تلك الأبواب العشرة واحـداً بعد واحد يعرض أفكاره بأسلوب قصصي تجسيداً للفكرة وتمثيلا للمغزى ووسيلة للتعبير الفني البديع سواء دار القصص حول الشاعر نفسه أو حول شخصية تاريخية فارسية أو عربية أو جرى القصص على لسان حيوان أو جماد أو كانت النصيحة عـامـة .

وقد ينتزع الفكرة أو القصة من واقع التاريخ ولكنه يدخل عليهـا تغيـيراً بحيث تبدو الموعظة أبلغ وأعمق والمغزى أسرع الى قلب القارىء أو السامع . ليس المراد عنده الدقة التاريخية وانمـا المراد التأثير الخلقي والفني . ربما يجمل

بنا أن نضرب مثلا على أسلوب المعالجة فقد ورد في كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني في ترجمة الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز أنه قال لامرأته فاطمة بنت عبد الملك وكان عندها جوهر أمر لها أبوها به لم يُرَ مثله : اختاري اما أن تردّي حليك الى بيت المال واما أن تأذني لي في فراقك فاني أكره أن أكون أنا وأنت وهو في بيت واحد . قالت : لا ! بل أختارك يا أمير المؤمنين عليه وعلى أضعافه لو كان لي . قال فأمر به فحمل حتى وضع في بيت مال المسلمين.
لا شك أن سعدياً قرأ حلية الأولياء وتذكر هذه القصة فهو ينقلها على الشكل الآتي:

يحكي أحد العظماء الأجلاء
عن عمر بن عبد العزيز
انه كان لديه فص لخاتم
عجز الجوهري عن تقدير ثمنه

ويعمد الشاعر الى ابراز قيمة هذا الخاتم الثمين على أسلوب الغلو والمبالغة اللذين اختص بهما الشعر الفارسي : كان ينير الدنيا في الليل حتى تبدو كأنها نهار. ثم حلت بالشعب سنة قاسية فعرض الخليفة الفص في السوق وباعه ووزع ثمنه في أسبوع واحد على الفقراء والمساكين والمحتاجين فلامه الناس وقالوا : هيهات أن تحصل على مثله مرة ثانية . ولكن عمر يقول بلسان سعدي :

قبيح بالحاكم أن يطلب الزينة والمتاع
وقلوب رعيته أدماها العوز والجوع
لا ضيرَ أن يكون خاتمي بلا جوهر .
وضيرٌ أن تكون قلوب شعبي في ضيق وغم .

هذه الموعظة وردت في باب العدل نصيحة للحكام . ولا يتسع الحديث لعرض نصائحه الموشاة بالأدب الرفيع والعرض البديع والمفاجأة الحكيمة والمغزى السديد فلا بد من الرجوع الى الكتاب والتملّي بمفاتنه .

كتب سعدي كتاب البوستان وبعد عام واحد نشر كتابه الثاني كلستان الذي يمتزج فيه النثر كاللؤلؤ بالشعر كالدر . وروضة الورد هذه التي هي ترجمته تقع في أبواب ثمانية هي سيرة الملوك ، وأخلاق الفقراء ، وفضل القناعة ،

وفوائد السكوت ، والعشق والشباب ،والضعف والشيخوخة ، وتأثير التربية ، وآداب الصحبة ٠

ومن الواضح أن الكتابين يتفقان في أربعة أبواب ويختلفان في عددها كما يختلفان في البيان والعرض الفني ،فالأول كما سلف شعر كله والثاني نثر فيه بعض الشعر ٠ والمؤلف في كتابه الثاني أكثر ارتياحاً وتبسيطاً وتلويناً بريشته الفنية للقصص والمواعظ ،وأبلغ أثراً في نفوس القراء ، وأشد ميلا الى الترفيه ، وأبرع في معرفة الطبيعة الانسانية كما هو أكثر اقتباساً فيه للألفاظ العربية ولبعض الأبيات الشعرية العربية ٠ بيد أن أسلوبه شديد التأثر. تكفينا هذه اللمعة في ايضاحه ، يريد مثلا أن يشرح البون بين الترقب ، ترقب الشيء ترقباً ينمّ على اضطراب وخشية والممارسة التي تشفّ عن الهدوء والحزم والسكينة ٠ فيورد قصة الغلام الذي ركب البحر أول مرة فجزع وضجّ وأقلق الركّاب بخوفه وصياحه ٠ ولكنّ حكيماً كان بينهم فأمر بدفعه الى اللجّة فتقاذفته الأمواج حتى اذا أشفى على الهلاك أعاده الملاّحون الى الفلك فهدأ جأشه وطابت نفسه بالنجاة وسكن ٠ ثم يأتي المؤلف ببيت ترجمه الفراتي على هذا النحو الغزلي :

كم بين من كفّه بالصدر عابثة   وبين من عينه للباب يرتقب

والخلاصة أن سعدياً عالج في كتبه وأشعاره أموراً شتى بأرشق أسلوب وألطف بيان حتى ان المرء في مختلف أطوار حياته ومتفاوت صروفها ليصبو الى الاستشهاد بأشعاره وأقواله وحكاياته ومواعظه ٠

وأياً كان الأمر فانه لا مندوحة عن الاشارة الى عصر سعدي ٠ لقد كان هذا العصر عصر فتن ومحن نزلت بالعالم الاسلامي ٠ يشبه الشاعر ذلك الاضطراب في مستهل كتاب كلستان بشعر الزنجي المختلط المفلفل ٠ ولئن حمت حكام ولاية فارس بذكائهم الحصيف بلادهم من اجتياح المغول والتتار لها فان اضطراب الأمور كلها حمل الشاعر على الترحال والطواف كما ذكرنا آنفاً ٠ ولقد أرّخ لكثير من الحوادث التي شاهدها أو سمع بها في شعره ٠ ولعل أكبر قصيدة عربية وأطولها قيلت في رثاء بغداد حين خربها هولاكو وقصيدته التي نوهنا بها قبلا فهو يندب

تلك الديار الخربة ويبكي تلك المعالم المتهاوية وتبدو فيها اللوعة والألم العميق ، حتى انه تمنى الموت قبل وقوع الكارثة :

حبست بجفني المدامع لا تجري — فلما طغى الماء استطال على السكر
نسيم صبا بغداد بعد خرابها — تمنيت لو كانت تمر على قبري

يرثي فيها المدرسة المستنصرية والعلماء :

بكت جدر المستنصرية ندبة — على العلماء الراسخين ذوي الحِجر
نوائب دهر ليتني مت قبلها — ولم أر عدوان السفيه على الحَبر
محابر تبكي بعدهم بسوادها — وبعض قلوب الناس أحلك من حبر

ويشير الى الخيانة :

لحى الله من يُسدى اليه بنعمة — وعند هجوم الناس يألف بالغدر
مررت بصم الراسيات أجوبها — كخنساء من فرط البكاء على صخر...
وقفت بعبَّادان أرقب دجلة — كمثل دم قان يسيل الى البحر
وفائض دمعي في مصيبة واسط — يزيد على مد البحيرة والجزر ...
فأين بنو العباس مفتخر الورى — ذوو الخلق المرضي والغرر الزهر
غدا سَمَراً بين الأنام حديثهم — وذا سَمَر يدمي المسامع كالسَّمر*

الى آخر هذه القصيدة الطويلة الباكية .

انه يكره الحرب وسفك الدماء ويبرز في كتاباته وأشعاره اتجاهه الانساني فهو يقول في باب العدل في بوستانه مامعناه :

اني بحق الرجولة أرى ملك الدنيا كلها .
لا يساوي اراقة الدماء عليها .

ثم يقول مخاطباً كل حاكم أو ملك :

لو كانت لك قوة الفيل ومخلب الضرغام فعندي ان تؤثر الصلح على الحرب .

* * *

ايه سعدي أيها الكاتب المبين، والمفكر الانساني الأمين قم وانظر ما صار اليه الاخوة المسلمون . هل ذهبت حكمتك أدراج الرياح وأباح الضلال والحقد ما لا يباح ؟

---

* سمر فلان عين فلان سمراً سملها او فقأها بكحله اياها بمسامير محماة لذلك .

لقد رثيت بغداد قديماً · قم الآن وارث بغداد وطهران ،
والبصرة وعبادان ، وما بين تلك البلاد من عمران ·

هل رجعت الجاهلية بعد نور الاسلام وأنكر المسلم أخاه في دامس الظلام ·

كأني بك لو شهدت هذه الأحوال لأنشدت قول البحتري :

وفرسان هيجاء تجيش صدورها بأحقادها حتى تضيق دروعها
تقتّل من وتر أعز نفوسها عليها بأيد لا تكاد تطيعها
اذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها تذكرت القربى ففاضت دموعها
شواجر أرماح تقطع بينهم شواجر أرحام ملوم قطوعها

ايه سعدى ! لقد رأيت في عهدك اجتياح المغول والتتار للبلاد وسفكهم دماء العباد ولكن لم يلبث المغول والتتار أن اهتدوا فاتجهوا نحو العمران وشادوا في الحضارة أوابد البنيان ولكن اليوم نشهد نوعاً جديداً من التتار والمغول يستوقدون الكراهية والبغضاء ويذبحون الآمنين والضعفاء ويستجدون المعونة من المستعمرين الأغنياء ثم يتيهون من الصلف والكبرياء · كيف يتقاتل الأخوة المسلمون ويتفانون ويتناحرون ، وعلى مقربة منهم الذئب الصهيوني يلوك لعابه ويبرز أنيابه · آه لو عاشت مئات الألوف من القتلى الشباب للوى الذئب عنقه وولّى هارباً في ثنايا الضباب وخلّف وراءه القدس والمحراب !

ايه سعدي ! لقد أوضحت في بوستانك مغزى قصتك عن دارا ملك الفرس القديم وأبنت فيه لزوم تمييز الصديق من العدو والقريب من البعيد فما لشعوبنا العربية والاسلامية تتجاهل عظاتك وتنكر آياتك ؟!

ايه سعدي ! ان لحن قصيدتك في رثاء بغداد يستحوذ على سمعي وخلدي ويكاد يغلب الآن على كل لحن · فأجدُني أردد معك :

حبست بجفنيّ المدامع لا تجري فلما طغى الماء استطال على السكر

ولكني هاءنذا أضيف :

حنانيك سعدي جئت في سالف العصر وجئنا على الآثار في نكد الدهر
رأيت من التتار حيفاً ومحنةً قطفت ربوع الأرض بالبر والبحر

وشر من التتار شذاذ أربع ... يساقون بالدولار للنهب والختر
عجاف ولكن ينتشون من الكبر ... ضعاف ولكن يعتزون الى نمر
غفلنا عن الأحداث فاشتد كيدهم ... وكنا عن الهيجاء في شارد الفكر
فواحسرتا كاد الزمان يفوتنا ... وواأسفا يقضي التفرق بالخسر
تمزق شمل المسلمين وان تكن ... مصالحهم تدعو الى النهض والنصر
وأعداؤهم بالباب بل جاس دارهم ... ذئاب تنادوا للاغارة والغدر

★ ★ ★

لقد كان سحر اللحظ ألهم شاعراً ... قديماً سرى بين الرصافة والجسر
وهذي خطوب الدهر حلت ملحة ... بأوطاننا من حيث ندري ولا ندري
كأننا غدونا للرزايا رمية ... تصيب حمانا جل أسهمها الكثر

★ ★ ★

هلم بني الأحرار ان جدودكم ... ينادون من تحت التراب الى الثأر
أعدوا قواكم وانهضوا بصفوفكم ... فان الرماح السمر تأبى على الكسر
شبابكم أقوى الشباب وأرضكم ... تموج بألوان الكنوز وبالتبر
وماضيكم كالشمس حين شروقها ... تلألأ بالخير العميم وبالبشر
وليس لكم الا التعاون ملجأ ... ازاء النيوب العصل والمركب الوعر

★ ★ ★

لقد طال هذا الليل واشتد كربه ... لعل قريباً ينجلي صادق الفجر

عبدالكريم اليافي

★ ★ ★

أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الإنسانية

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث مفصلا وموجهاً :

أولا ـ المقـدمـة :

أ ـ امكانية الامتزاج المؤتلف بين المثل العليا رسالة ، وبين مقومات الكيان البشري فطرة ، هي مناط تحقق « الخيرية » المستوجبة للريادة والقيادة للأمم ، بصريح النص القرآني ، فضلا عن وجوب التأسي والاقتداء •

ب ـ الاستعداد الفطري هو منشأ امكانية تحقيق ذلك الامتزاج بين معاني الوحي ، ومفاهيمه الكبرى ، وبين مقومات الكيان البشري ، بحيث تغدو تلك المفاهيم « سجايا روحية » تتهاوى أمامها سائر الاعتبارات والمنافع المادية الخاصة عند التعارض ، بدليل أنها أخرجت لنا « شخصيات عالمية » غيرت مجرى التاريخ بما يشبه المعجزات ، لما كان لها من فاعلية جبارة ، أثراً لتلك السجايا •

جـ ـ قوة أثر هذا الامتزاج المؤتلف بين « حقائق » الاسلام ، و « بصائره » و « بينات » هداه من جهة ـ مما أطلق عليه القرآن الكريم كلمة « الحق » في مثل قوله تعالى : « وبالحق أنزلناه وبالحق نزل » ـ وبين فطرة التكوين ، من جهة أخرى ، أقول : ان قوة أثر هذا الامتزاج المؤتلف بينهما ، تبدو فيما أطلق عليه القرآن الكريم «الفرقان» النفسي بقوله تعالى : « ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » وهو في حقيقته ، «ملكة» مدركة مميزة تتأصل في الكيان المعنوي للانسان ، ثمرة للتعمق في ادراك تلك الحقائق ، والاخلاص في الالتزام العقائدي بها ، ليتأتى تنفيذها على الوجه الأكمل ،

ثم الحرص على أداء مقتضياتها ، دون تحيّل ، أو تحريف أو انتقاص ، بل امتثالا طوعياً لأمر الله تعالى، ولا معنى «للتقوى» في المفهوم القرآني التي تؤصل هذا الفرقان النفسي، إلا هذا، وأعني به تلك «الملكة المدركة المميزة المقتدرة التي تمكّن صاحبها من التمييز بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحكمة والهوى ، بما يطابق « الفرقان » المنزل وحياً ، وتستوي هذه الملكة ظهيراً للعقل الفطري الأول ، فكانت تلك « الملكة » ثمرة جنيّة لأسلوب القرآن الكريم في تنمية ملكات النفس الانسانية ، ومداركها ، واستثمارها .

د ــ كون الاسلام خاتم الرسالات ، يستلزم بالضرورة هذا الامتزاج والتطابق بين الفطرة وهذا الدين ، تفسيراً منطقياً معقولا لانقطاع الوحي .

هـ ــ سرّ ديمومة تأثير توجيهات القرآن الكريم ، ونجاعة أساليبه في معالجة النفس الانسانية ، واستمرارية صلاحية الاسلام ــ دينا وتشريعاً ــ لكل زمان ومكان ــ سر ذلك ، أن أصوله العامة ، وفروعه المقطوع بها ، قد ثبت أنها تتعلق بالمصالح الانسانية الثابتة التي تعتبر من مطالب الفطرة ، وحاجتها الدائمة .

و ــ ما قيل آنفاً في أساسيات القرآن الكريم، وأصوله العامة الثابتة ، وقواطع النصوص فيه ــ من الناحية الايجابية ــ هو مقول في « نقائض » تلك الأصول من الجرائم ، والمعاصي ، والمنكرات ، وكبائر الاثم ، من الناحية السلبية .

ز ــ الاسلام يحفل بالدنيا ، وبما في الكون من ماديات ، بل ويحث على الاقبال عليها ، استدلالا ، وبحثاً علمياً ، وتصرفاً ، وانتفاعاً ، ولا تكون الدنيا متاعاً للغرور الا حين يرفع متاعها فوق « القيم » وتستبد بالانسان أهواؤه ، فتفقده وعيه لذاته الانسانية ولأبعاد رسالته في هذا الوجود .

ح ــ منشأ خطورة التحريم في الاسلام ، أنه خوطب به الرسل ، على الرغم من عصمتهم ، اشارة الى أنه لا يتسامح فيه مع أحد ، ولو كان رسولا مصطفى ، لاتصاله بعمران العالم ، واستقامة أمر المجتمع ، قوة ومنعة ، وتقدماً ، وانسانية .

ط ــ التحريم تدبير الهي حكيم ، وأسلوب ضروري لتوجيه فاعلية الانسان في رفعه القواعد من الحياة الانسانية، حيث أفرغه الله تعالى في تشريع آمر ملزم بالانتهاء ، حماية للانسان نفسه من افساد فطرته ، وتدسيتها بالمعصية ، وتبصيراً له بمآلات الغواية ، وانتهاك الحرمات ، أو رداً له الى سلامة فطرته ، وتنمية لطاقاتها ، بغية تمكينه من استثمارها على أكمل وجه ، وهو بسبيل أداء تكاليفه الشاقة ، وليس التحريم مصادرة للارادة الانسانية الحرة ، تحكماً واعناتاً ، ثم هو آخر الأمر وقاية للمجتمع البشري كله من أن يؤول به الفساد الى سوء المصير، طبقاً لسنة الله تعالى المطردة النافذة في هذا الوجود .

ي ــ التحريم كما يجري في « الماديات » التيهي على النقيض من « الطيبات » هو جار أيضاً في « المعنويات » بما هي « نقائض» « القيم » ــ وبذلك « تتكامل » الوسائل المتخذة ــ مادياً ومعنوياً ــ و « تتكافل »في معالجة النفس الانسانية ، وتوجيه قواها، رصداً لها ، لتدبير المجتمع البشري علىنحو يصون كيانه المادي والمعنوي على سواء ، بل ان وسائل وقاية الكيان المعنوي للأمة، أن تتطرق اليه عوامل الوهن ، وازالة كافة العوائق ــ من أسباب التخلف الروحي ،والفكري والعلمي والخلقي ، مما يعترض سُبُلَ ارتقائها صُعُداً في معراج التقدم،والازدهار ــ أبلغ أثراً في تحصينها من العوادي الحسية المادية المؤثرة في توهينها ، أوالنيل من بنيانها الحضاري ٠

ك ــ الأعراف الطارئة باطلاق ــ ما كان منهاعلى الصعيد الدولي أو الداخلي ــ أو التقاليد الموروثة المستحكمة ، لا تقوى على تغيير« أساسيات » الاسلام ، وأصوله العامة الثابتة اذا كان بينهما تناف ، أو تضاد ، ولايجوز استبدالها بها ، لأن التشريع الاسلامي ليس محكوماً بالأعراف المتغيرة ، أوالتقاليد الموروثة ، اذا كانت منافية ، مهما استحكمت معاقدها في النفوس ، واستوثق أمرها في المجتمع ، أو استقر على الصعيد الدولي ، وبذلك تأصلت أسس « الوحدةالتشريعية » للأمة في كل عصر وجيل ٠

ل ــ كثير من الأعراف والعادات السائدة والمنافية لأصولنا الثابتة في التشريع الاسلامي ، قد تسربت الى بلادنا بفعل « الاستهواء » النفسي ، من التيارات الأجنبية الوافدة ، دون تمحيص ، فعالجها الاسلام بوسيلةنفسية مماثلة من « الانكار القلبي الدائم » مع عقد العزم على التغيير اذا لم يستطعه في الحال ، كيلا تجد لها في النفس مستقراً ، أو تصادف فيها هوى ، اذا الالف حامل على الاعتياد ، وصارف ــ في الوقت نفسه ــ عن التبصر والتقدير والتقويم ٠

م ــ لا يقر الاسلام عرفاً أو تقليداً مهما كانمستحكماً في النفوس ، الا اذا كان يستند أساساً الى « مصلحة جدية حقيقية معقولة ومعتبرة » بحيث تحافظ على مقصد من مقاصده الأساسية ، وبذلك كان ما يناقض ذلك من « العرف الصحيح » ، عاملا فعالا في تيسير سبل الحياة ، ثم هو بعد ،عنصر هام من عناصر التطور في الاجتهاد التشريعي في الفروع ، استجابة لمصالح الناس الى أبعد مدى ٠

ثانياً ــ عناصر البحث :

١ ــ تكييف طبيعة الفطرة الانسانية في القرآن الكريم، تمهيداً لتبيّن مدى ملائمةالأساليب التي اتخذها ، ونجاعتها في المعالجة ٠

اختلاف العلماء في تحديدها على آراءأربعة :

أ ــ طبيعة الفطرة الانسانية خيِّرة ، لا أصل للشر فيها ، بدليل صريح منطوق النص القرآني ، من أن « الدين هو الفطرةالتي فطر الله الناس عليها » ، والدين خيرٌ كله ، فالفطرة كذلك ٠

ب ـ طبيعة الجِبِلَّة الآدمية مفطـورة على« الاستعداد للخير والشر على سواء » ، بدليل أن الذي فطَرَها ، وهو الله سبحانه ، قد« ألهمها فجورها وتقواها » .

ج ـ أن الفطرة الانسانية ، وان كان للشـرمنزع فيها ، بحكم غرائزها الدنيا ، غير أنها الى خلال الخير أقرب ، بسمو الروح ،ولذا كان الانسان جديراً بالسياسة والمُلك ، وهو رأي ابن خلدون .

د ـ الامام الغزالي يصدر عن آراء متناقضةفي تحديده لطبيعة الفطرة الانسانية في مواضع مختلفة من مؤلفاته .

هـ ـ ان الانسان مفطور على الشر في أصلجبلَّته ، ولذا كان مفتقراً أشد الافتقـار الى الهداية الالهية ، لتتولاه بالتوجيه ،والتهذيب، ولتكفكفمن غلواءأهواءهوشهواته، ودليل هذا الرأي ، قوله تعـالى : « انالنفس لأمارة بالسوء ، الا ما رحم ربي » .

و ـ موقفنا ازاء ظواهر الآي المتعارضـة ،واستخلاص مُراد الشارع منها بالتوفيق بينها أصولياً ، وعلى ضوء من الروح العـامللتشريع ، ونوجز أدلتنا فيما يلي :

١ ـ فرق بين « الحـالات النفسية العارضة » التي تعتري الانسـان عادة ، صـدى لعوامل خارجيـة مؤثرة ، أو أثرالسوء استخدام الانسان لقواه النفسية ، وبين « جوهر فطرته الانسانية » .

٢ ـ من المؤكد أن القرآن الكريم ، اذيقابل « الدين بالفطـرة » على أنه عينهـا ، أصالة وجوهراً ، ويقرر أنه « الدين القيم » فالفطرة قيِّمة ، وأنه : « لاتبديل لخلق الله » فلا تبديل لشرع الله ،ضرورة، مما يوحي أيضاً بأنه لا يجوز الخروج عن مقتضياتهما ، لأنهما كليهما منصنع الله تعالى تشريعاً وتكويناً أقول : « ان القرآن الكريم ، اذ يعقد هـذهالمقابلة بينهما ، ويؤكد تلك القضايا ولوازمها المنطقية ، فانما يقصد الى تبيينوجه الحق في « جـوهر الفطرة الانسانيـة » وأنها مفطورة أصلا على الخـيرالمحض ، لتتم المطابقة بينهما ، ويتحقق اليُسر في التكليف ، اذ الدين خير كله ، ولا أصل للشر فيه ، فكذلك الفطرة ، ولو كان التنـاقض ، لمَا تأتَّى التكليف ،والتنفيـذ الطوعي ، اذ لا يثبت الشيء مـع ما ينافيـه ، لاستحالة الامتـزاج والائتلاف بين المتناقضين ، ولكـان التكليف ضـرباً من المحال ، فضـلا عن أن تكييف الفطرة الانسانية بكونها مجبولة على الشر أصلا ـ كلياً أو جزئياً ـ أمرلا يتفق والمنطـق الديني ، والـروح العـام للتشريع الاسلامي، من قِبَل أنهقائـم أساساً على « الحكمة البالغة » لقولـه سبحانه : « قل فللّه الحجة البالغة»والحُجَّة' قوامهـا الحكمة ، وعلى رحمتـه سبحانه التـي وسعت كل شيء :« ورحمتـي وسـعت كـل شـيء(٢) : « ومـا أرسلنـاك الا رحمـة للعالمين(٣) ، وليس في طبيعـة الشـر المحض وخلاله ، « حكمة » أصلا ، فضـلاعن أن تكون « بالغـة » وليس في الشر مـن رحمة كـذلـك ، وهـذا التشريـع مـن جهـة أخرى قـائـم أساسـاً

على « العدل المطلق » بل هو « غايته » القصوى ، وملاك أمره : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان »(٤) : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقسط» :« يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ، ولو على أنفسكم ، » وليس من معدن الشر يبتغى العدل ، أو الخير ، كما لا يتصورأن يتحقق بينهما مواءمة ولا امتزاج ، فكيف يقع التكليف بالمحال ، وذلك ما لا يتسق ومنطق طبائع الأشياء ٠

على أن الفطرة من خلق الله ، ولا مدخل للشر في صنعه ، سبحانه ، لأنه منزه عن النقائص ٠

٣ ـ التنسيق بين معاني الآي التي تلونا آنفا ، بما أشكلت ظواهرها ، حتى كانت منشأ تضارب آراء العلماء بصددتحديدهم لطبيعة الفطرة الانسانية من خلالها، ذلك التنسيق الذي يبين المرادالحقيقي للشارع منها ٠

٤ ـ ورود وصف الانسان بالنقائص ،وبصيغة المبالغة ـ في القرآن الكريم ـ لا يغير من حقيقة الفطرة شيئا ، من حيثانها مفطورة على الخير المحض الذي لا مكان للشر فيه أصلا ـ كما قلنا ـ وأنورود وصفه بذلك ينطوي ـ في الواقع ـ على سر بلاغييدركه ذوو الاحساسالمرهف بوجوه تصاريف البيان ، بما يتركه هذا الأسلوب البياني من وقع على الوجدان،ومنأثريوحي بحقيقة المعنى المراد ، وهو هنا ، قائم على المجاز والتشبيه بالدليل الصارف ، لا على سبيل الحقيقة ، وبذلك يرتفع التعارضبين ظواهرالآيالتي توصلخيرية الفطرة، وبين تلك التي تصفه بالنقائص وصفامبالغا فيه ، وان صدوره عنها هو دأبه ، لأن هذه أوصاف عارضة ، بفعل ارادته ، ومحض ايثاره للنقيصة على الفضيلة انحرافا مقصودا ، لا اضطرارا جبليا ، مما لا علاقة له ببيان جوهر الفطرة اطلاقا ، فتم بذلك التنسيق بينهاعلى هذا الأساس ٠

٥ ـ الملحظ الدقيق الذي التفت اليهالامام الزمخشري ، في التنسيق بين ظواهر النصوص المتعارضة ، ينهض بالتوفيق بينها على نحو يؤكد أصل « الخيرية » في الفطرة الانسانية ٠

٦ ـ توجيه «المسؤولية» ـ الدينيةوالدنيوية ـ على النقائص ، وكبائر الاثم ، اهمالا للملكات والغرائز ، يؤكد أصلهذه « الخيرية » ، لاعتبار القرآن الكريم أن تلك «المآثم» تشكل عدوانا علىالفطرة ، وظلما لها ، بحرمانها من حقها في بلوغ مستوى المجد والسمو والرفعة ، وليست أمرا نابعا من ذاتها ، ولا تعبيرا ذاتيا عنمقتضياتها : «واتل عليهمنبأ الذي آتيناه آياتنا ، فانسلخ منها ، فأتبعه الشيطان ، فكان من الغاوين ، ولوشئنا ، لرفعناه بها ، ولكنه أخلد الى الأرض ، واتبع هواه » ٠ والاخلاد الى الأرض ، ايثار للتدني والهبوط ، صدى لاطراح القيم ، أو عماية عنها ،أو لفقدان الانسان وعيه لذاته ٠

٧ ـ المعاني المختلفة لكلمة « النفس »في استعمال القرآن الكريم ، والتي ينبغي ـ على ضوئها ـ أن يُحدد مايُسبغ عليها من الصفات ، من كونها فطرية ، أو ما دون ذلك ، نتيجة لعوامل مؤثرة خارجية ، أو لطغيان الهوى ، أو لسوء تصرف الانسان في ملكاته ، ممايشكل عدواناً على مقومات فطرته ٠

٨ ـ وصفُ الانسان بكونه « ظلوماًجهولا » بصيغتي المبالغة ـ في مورد حمله لأمانة التكليف ـ في قوله تعالى : « وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولا »(٤) يُقصد بهذا الوصف ـفي الحقيقة ـ الاخبار أو التصوير لما سيقعفعلا من معظم البشر عند وجوب أدائها، وانفاذ تكاليفها الشاقة ، من النكوص عن الامتثال ، أو من التهاون في أمرأدائها ، أو من الانحراف الارادي عمداً عن جادة الحق التي رسمتها رسالةالتكليف ، تعنيفاً لهم ، باسباغ وصفي الظلم والجهل عليهم ، حتى بلغا بهم شأواًبعيداً ، وازدراءً ، من شأنه أن يوقظ وعيهم لذواتهم ، وهو ضرب من المعالجةالنفسية ، لردهم الى أصل فطرتهم ، مما لا علاقة لهذا ـ كما ترى ـ ببيانطبيعة الفطرة ، وجوهرها أصلا ، اذ ليست الآية الكريمة مسوقة لهذا الغرض، على ما تبين لنا من مراد الشارع ومقصده ، من سياق الآية الكريمة في موردهاالذي بيناً ، والدليل على هذا الانحراف الأغلبي ، قوله تعالى : « أن تطع أكثر من في الارض ، يُضلوك عن سبيل الله» ٠

٩ ـ أسلوب من المعالجة النفسية الفعّالة منخلال اثارة العاطفة الدينية ، بما تخلق من حالة تأثيرية غلابة في مجال النفسالانسانية، منشأنها أن تحملعلىالتأسيوالاقتداءبما ضرب القرآن الكريم للناس مثلا فريداًخالداً تحققت فيه الانسانية المثلى اعتقاداً وسلوكاً ومواقف حاسمة في أشد الظروف حرجاً ٠

١٠ـ الانسان « جهول » أيضاً ، بالغ الشأوفي الجهل ، حين لا يدرك ذاته ، وأبعاد رسالته في هذا الوجود ، وقيمة ما حُمِّل من أمانة التكليف التي منها تستمد قيمة انسانيته ٠

١١ـ ان من يختص بأن يوصف بالجهلوالظلممن دون سائر الكائنات ، عَسِيٌ أو حريٌ أن يوصف بنقيضيهما من العلم والعدل ،وهما من آصل دعائم الحضارة الانسانية ٠

★ ★ ★

أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الإنسانية

أولا ـ المقدمة :

ليست « مفاهيم » القرآن الكريم مجرد معان ذهنية تجريدية ، هي متاع للعقل ، أو بيِّنات للمنطق ، أو مثار للوجدان ، أو غذاء وشفاء للنفس ، وحسب ـ بما تمتاز به من موضوعية المعنى ، ومثالية القيم ، وخُلقيَّة المبنى ، وشمولية التوجيه والهيمنة ، وانسانية المدى ، وعالمية الأثر ، وفطرية الما صدق ـ وانما هي ـ الى كل أولئك ـ منطلقات أساسية لكافة وجوه النشاط الانساني واقعاً وعملا ، بما تملك من القدرة العجيبة على المزاوجة الواقعية بين جوهر الانسان فطرةً ـ قوى وملكات ، وغرائز ونوازع ، وميولا ـ وبين مقومات الوحي الآلهي رسالةً ـ مبادىء وأصولا عامة منطوقة ، أو معنوية مستنبطة ـ من شأنها أن يتم بها تحقيق النموذج الأمثل «للشخصية الانسانية » وقد تحقق هذا فعلا ، فأخرجت لنا مثلا أعلى فريداً خالداً ـ في حياة البشرية ـ للأسوة والاقتداء ـ قولا وسلوكاً ، ومواقف ، وأثراً باقياً على الدهر لا يَمَّحي ولا يتلاشى ـ مما يقيم البرهان الساطع على أن هذا الكيان البشري والنبوي معاً ، هو ثمرة هذا « المزاج المؤتلف من حقائق الوحي ، وخصائص ومقومات فطرة التكوين ، لقوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ(٥) » ولولا امكانية صياغة هذه الشخصية الانسانية المعنوية على عين القيم العُليا التي جاءت بها رسالة الاسلام ، لمَا كان للأمر بالتأسي والاقتداء في قوله عز وجل : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ، لمن كان يرجو الله واليوم الآخر(٦) » وجه معقول ، ولعل هذا هو السرّ في قَصْر اصطفاء الله تعالى الأنبياء والرسل على « البشر » ليضرب المثل الحي في امكانية هذا الامتزاج الواقعي ، المؤتلف ، على

نحو يُخرج لنا « النماذج الانسانية الفريدة » اخراجاً يؤهلها بحق ، للريادة والقيادة لسائر الأمم : « كنتم خير أمة أُخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتَنْهَوْنَ عن المنكر وتؤمنون بالله[٧] » بوصف « الخيرية » التي يندرج في معناها سائر القيم •

آ ـ امكانية الامتزاج المؤتلف بين المثل العليا رسالةً ، وبين مقومات الكيان البشري فطرةً ، هي مناط تحقيق «الخيرية» المستوجبة للريادة والقيادة للأمم بصريح النص القرآني ، مما يستلزم وجوب التأسي والاقتداء ، فضلا عن أنها قوام الحجة البالغة على الخلق ، لوحدة المقومات ، ومن هنا كانت «وحدة المسؤولية» بين الرسل والمرسَل اليهم •

هذا شيء ، وشيء آخر ، هو أن هذا « الامتزاج المؤتلف » بين القيم العليا ومقومات الفطرة ـ على ما بيَّنا ـ متى أضحى ممكناً ، بحيث يُخرج لنا الأسوة الانسانية الخالدة ، فعلا ، فان الله تعالى قد اتخذ من ذلك حجة بالغة على البشر ، لوحدة المقومات والخصائص ، والقوى النفسية والملكات ، والغرائز ، أو الاشتراك في أصل الطاقات ، والارادة الحرة ، فكانت قدْراً مشتركاً بين الرسُل والمرسَل اليهم ، والأمم الخالفة من بعدهم ، ومن هنا كانت وحدة المسؤولية : « فلنسألنَّ الذين أُرسل اليهم ، ولنسْألنَّ المرسلين »[٨] •

هذا ، وقد أشار القرآن الكريم الى هذا المعنى ، تأكيداً لبشرية الرسل ، واقامة للحجة على الناس ، بوحدة فطرة التكوين ، بقوله عز وجل : « وما جعلناهم جسداً ، لا يأكلون الطعام ، وما كانوا خالدين » • فالطعام والفناء ، من لوازم البشرية بلا مراء ، فعَبَّر باللازم عن المعنى الملزوم ، وهو وصف البشرية « فلم يعد ثمة للناس على الله تعالى من حجة ، بمقولة أن الرسل والأنبياء من فطرة أخرى يتأتَّى معها ائتلاف المزاوجة من دونهم ، فضلا عن أن « وحدة الفطرة » تتيح امكانية التفاهم ، والتبليغ ، والتبيين ، والتأسي ، وهذا هو مفاد قوله تعالى : « لقد جاءكم رسول من أنْفُسِكُم »[٩] أي من جوهر فطرتكم البشرية •

ب ـ الاستعداد الفطري ، هو منشأ امكانية امتزاج معاني الوحي بمقومات الكيان البشري ، قوى وملكات ، بحيث تغدو تلك المعاني سجايا روحية غير قائمة على اعتبارات مادية ، بدليل أنها أخرجت لنا شخصيات عالمية غيَّرت مجرى التاريخ •

على أن تدخُّل العناية الربانية في صياغة الشخصية النبوية ، بعد اصطفائها مهبطاً للوحي والرسالة : لقوله عز شأنه : « الله أعلم حيث يجعل رسالته »[١٠] وقوله جل وعلا : « وربُّك يخلق ما يشاء ، ويختار »[١١] أقول : ان تولي العناية الربانية هذه الشخصية المرسلة ، بالتنشئة[١٢] والتوجيه[١٣] والتأديب[١٤] ، لا يعكّر على هذا الأصل الذي أصلنا ، من الاستعداد الفطري لامتزاج معاني الوحي بالكيان البشري ، قوى وملكات ، وهو ما أدركه بعض أجلاء الصحابة (من مثل عبدالله بن عمر) حيث عبَّر عن ذلك بقوله ـ فيما نقله عنه الامام الشاطبي ـ : « ان المجتهد الحق ، قد أدرجت النبوة بين جَنْبَيْه ، وان لم يكن نبياً » ـ الموافقات ـ ج ٣ ـ ص ٣٧١ ـ وذلك لاستقامته في كافة مواقفه الحيوية على سَمْت ما تقضي به الهداية الالهية ، فضلا عما أوتي من نفاذ البصيرة ، وأصالة التعقل ، وعمق الادراك ، وسداد المنطق ، وحيوية الضمير ـ بما تعهدها جميعاً بالتنمية والارواء ـ واتساق آرائه الاجتهادية ، وقوة مُدْرَكِها ، اذ غدا ما استسرَّ في كيان تلك « الشخصية الاجتهادية » من معاني الوحي وحقائقه ـ كتاباً وسنة ـ منطلقاً أساسياً لتلك « المواقف الحيوية الحاسمة » التي اتخذها لا في حياته الخاصة والعامة ، وما يتعلق بمصير أمته وحسب ، بل وفي تاريخ البشرية بأسرها ، أيضاً ، حتى غيَّر مجراه ، وهذا ـ بلا مراء ـ ايذان بواقعية هذه المُثُل ، وما تشتمل عليه من القيم الموضوعية المطلقة التي تعلو على الزمان ، والمكان ، والأجناس ، والألوان ، واللغات ، لتحلِّق في الأفق الانساني الرحب ، ولتطابق ـ بحكم موضوعيتها واطلاقها ، وعمومها ـ وحدة جوهر الفطرة البشرية ، في مقتضياتها ، وهذا منشأ عالميتها ، وانسانيتها ، وكمالها ، وأنها خالدة بخلود الفطرة نفسها ، لصريح قوله عز وجل : « فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لِخَلْق الله ، ذلك الدين القَيِّم[١٥] » • ولقوله عز وجل : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الاسلام ديناً »[١٦] •

ج ـ قوة أثر الامتزاج المؤتلف بين حقائق الاسلام ، ومقومات فطرة التكوين ، تبدو في خلق ، « المَلَكة » المُدركة التي تقدر صاحبها على التمييز بين الحق والباطل ، وتطابق في مدركاتها وتمييزها الفرقان المُنزَل ، في توجيهاته وأحكامه ، وتستوي ظهيراً للعقل الفطري الأول ، مما يؤكد قوة أثر القرآن الكريم في تنمية الملكات والقوى النفسية •

على أن قوة أثر هذا الامتزاج المؤتلف ، في فطرة التكوين ، تبدو في خلق المَلَكة المدركة المميزة ، وتأصيلها في النفس الانسانية ، ثمرة للاخلاص في التفهم ، وعمق التمثل لمضمون تلك « القيم » ومعاناة التأمل والتفكير ، لاستشراف « الغايات الكبرى » التي تستهدفها توجيهات هذا القرآن العظيم ، ليكون تنفيذها الطوعي على أدق وجه وأكمله ، وصدى لنجاعة أساليبه في معالجة النفس الانسانية .

هذا ، وانما قلت انها « مَلَكة مُدركة » مكسوبة ، لأنها وليدة الاستقامة في التفهم والادراك الدقيق ، والتنفيذ العملي المخلص الأمين ، والاعتقاد بحقية كل أولئك ، وهو ما يطلق عليه « التقوى » تلك « الملكة » التي غدت قوة هي ثمرة ذلك الامتزاج ، والعمل ، مضافة الى قوى النفس الانسانية ، تتكوّن وتتخلّق وتستوي على سوقها ، ظهيراً للملكات الفطرية ، وفي مقدمتها « العقل » أو هي – كما يقول بعض العلماء[١٧] – عقل ثان يشدُّ من أزر العقل الفطري الأول ، ويسدد خُطاه ، ويَبْسُط سُؤدَدَه على منازع الأهواء ، باعتباره قوة روحية مدركة ، – كما أسلفنا – فتؤثر بالتالي تأثيراً فعالاً في توجيه الارادة ، لتنطلق في عزم وتصميم الى تنفيذ أحكام العقل الأول الذي استرشد بنور الوحي وسار في هديه ، بما تتغلب تلك القوة الروحية المدركة المميزة على منازع الهوى في النفس الانسانية ، أو تُضعِفُ – على الأقل – من آثرها في احباط أحكام العقل الانساني ، وهو ما أشار اليه الامام الشاطبي في قوله : « ما جاءت الشريعة الا لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم » وهذا ضرب من معالجة قوى النفس الانسانية ، تسديداً ، وترشيداً بلا ريب.

على أن هذا التحليل الأصولي لهذا العامل القوي المؤثر في معالجة منازع النفس الانسانية ، ليس أمراً مبتدعاً منا ، لننسبه بالآخرة الى آثار التوجيهات القرآنية في النفس الانسانية ، صدى للتفهم العميق الدقيق لمفاهيم القرآن الكريم ، والتنفيذ الطوعي الأمين ، بل هو ما جاء تقريره بصريح منطوق الآية الكريمة : « إنْ تتقوا الله يجعلْ لكم فرقانا » أي « مَلَكةً نفسية » مقتدرة ، نكسبكم اياها ، ونؤصّلها في نفوسكم لتقواكم ، واخلاصكم في صدق الاعتقاد ، وعمق التفهم والتدبر لمقررات الوحي الآلهي ، ومعاناة الاجتهاد والبحث في

سبيل استجلاء حقائقها واستشراف غاياتها : « أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوب أقفالها » تبيُّناً لمقصد الله فيها ، وليتم التفاعل معها ، أو التمثل العميق لتلك الحقائق التي أطلق عليها القرآن الكريم ، كلمة « البصائر » في قوله تعالى : « قد جاءكم بصائرُ من ربكم ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عَمِيَ فعليها »[١٨] . والابصار هنا كناية عن التفهم والادراك والتمييز ، ثم الانطلاق منها سعياً جاداً ومخلصاً في تحقيقها في الواقع الوجودي ، أو بعبارة أخرى ، ان تلك « الملكة النفسية » المقتدرة – بما هي قوة روحية مدركة مميزة – قد تكوَّنت ثمرة للتقوى ، في التفهم والامتثال الطوعي الواعي المتدبر لحقائق البصائر، انطلاقاً من « الاعتقاد الحق » في مصدرها وهو الله عز وجل ، جمعاً بين « التفهم العقلي العميق ، والسلوك الانساني الرشيد » ولا تعني « التقوى » في المفهوم القرآني الا هذا .

على أن طبيعة هذه « الملكة النفسية » التي هي اكسير معالجة النفس الانسانية – على ما أشار اليها القرآن الكريم ، من كونها فرقاناً – هي قوة روحية تُقْدر صاحبها – كما قلنا – على التمييز بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحكمة والهوى ، فيصلاً حاسماً يتفق مع « الفرقان » الموحى به ، في قوله تعالى : «تبارك الذي نَزَّلَ الفرقان على عبده ، ليكون للعالمين نذيراً » ، وقوله عز وجل : « هدى للناس ، وبينات من الهدى ، والفرقان »، وهذان الفرقانان ، أعني الفرقان الموحى به ، والفرقان النفسي ، من المحال أن يتناقضا ، بل هما متطابقان – جوهراً وغاية – لوحدة المصدر ، ووحدة التعاليم والقيم ، مفهوماً وأثراً، أو معنى وماصدقاً من جهة ، ووحدة مقومات الفطرة المتفاعلة معها من جهة أخرى ، وفي هذا ما فيه ، من سداد التوجيه الناشيء عن صياغة النفس الانسانية ، على عين المثل العليا – نظراً وعملاً !!

أما من حيث النظر ، فيتبدَّى ذلك في التفهم العميق المُدْرِك لحقائق الوحي الالهي ، باخلاص وموضوعية وتجرد ، بحيث تتمثلها النفس الانسانية ، وتتفاعل معها ، لتصبح روحاً يسرى في كيانها ، كما بيَّنا ، وبدون هذا التفهم العميق يكون الأداء آلياً أصم ، لا روح فيه ، وما لا روح فيه لا أثر له ولا غاية، ولا يقوى بالتالي على أن يكون تعبيراً عن القيم والمثل العليا .

وأما من حيث العمل ، فلأنها منطلقات ، بل هي مُوجبات المواقف الحيوية الحاسمة تُجاه وقائع الحياة ، بحيث تجسدها وضعاً قائماً فيها ، بما اشتملت عليه من معنى ، واستهدفت من غاية .

هذا ، واذا كانت «التقوى» هي مِلاكَ تلك « المواقف » وروح العمل الصالح المقرون بالايمان الصادق ، كان الاستواء في أصلها ، بين المجتهد وغيره ، أمراً محتوماً ، لوحدة المعنى ، مع ما تقضي به من التفاوت ، سَعَةُ المَدارك لدى كل منهما .

على أن هذا المعنى يتجلى أكثر بياناً وعمقاً ، اذا ما حددنا تحديداً علمياً ، مفهوم « الفطرة البشرية » وطبيعتها في ضوء تعاليم القرآن العظيم ، وهو ما نرجيء تفصيل القول فيه الى مقامه في هذا البحث .

هذا ، وقد شهد القرآن الكريم للرسول ﷺ بهذا المنهج الالهي العملي الذي التزمه ، وحرص على ترسُّم معالمه ، في كافة مواقفه الحيوية ، ووجوه سعيه ، انْ في السلم ، أو الحرب ، في مثل قوله سبحانه ، « وإنك لعلى خُلُق عظيم »[١٩] وهو ما انعكس على أصحابه ــ رضوان الله عليهم ــ فكانوا نماذج بشرية واقعية تُجسِّد المثل العليا ، مما يؤكد هذا الأصل الذي يقضي بامكانية تحقق الامتزاج التام بين حقائق الوحي ، رسالة ، ومقومات التكوين البشري ، فطرة ، على مدى الأزمان المتطاولة ، والا فما معنى قوله ﷺ : « أصحابي كالنجوم ، بأيِّهم اقتديتم اهتديتم »[٢٠] . وقوله ﷺ : « عليكم بسنتي ، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي »[٢١] ، ومفهوم « السنة » هنا ، هو الطريقة العامة في الحياة ، أو المنهج العام الذي بيَّن معالمه هذا التشريع العظيم ، كتاباً وسُنَّة ، على ما يحدده الامام الشاطبي في موافقاته[٢٢] .

هذا ، وعلى الرغم من أن الحديث الأول الذي روينا ، قد تُكُلِّم فيه ، غير أنه لا نزاع أن معناه صحيح ، اذ قد ثبت في الواقع التاريخي ، أن عصر الخلفاء الراشدين بوجه عام ، كان هو العصر الأمثل ، بما تجلى فيه ، من صدق الالتزام بمبادىء الاسلام ، وتطبيقها على الوجه الأكمل ، فضلا عن أن مقام الصُّحبة أمر عظيم ، تكمل به الفضيلة ، ويعظم الشأن ، وتتحقق « الخيرية » التي تستوجب التأسي والاقتداء ، بل الريادة والقيادة ، اذ قد تحقق فعلا في السلف الصالح ، معنى

قوله ﷺ : « انما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق » سواء منهم من كان من رجال الحُكم والسياسة ، أم كان من قادة الحروب ، أم من أئمة العلم والاجتهاد !

على أن مما يوضح هذا النظر ، بل ويؤكده ، أن مبدأً من مبادىء الاسلام ، أو مفهوماً عاماً من مفاهيمه الكبرى ، أو مقصداً من مقاصده الأساسية والفرعية ، لم يكن يوماً عَصِيّاً على التطبيق ، أو يناقض الفطرة الانسانية في أيٍّ من مقتضياتها ، وحاجاتها ، ومطالبها الحيوية ، مما يطلق عليه الأصوليون والفقهاء ، لفظ « المصالح » منذ عهد الرسالة حتى يومنا هذا ، بل وحتى تُبدَّل الأرض غير الأرض ، والسموات ، لما أسلفنا ، من امكانية تحقق الامتزاج واقعاً وعملا ، بين حقائقه وقيَمه ، وبين مقومات الفطرة ·

هذا ، ومن الثابت ، أن كل ما يناقض الفطرة الانسانية ، ترفضه وتأباه ولن يكتب له ديمومة ولا بقاء ·

د ـ كون الاسلام خاتم الرسالات ، يستلزم هذا التطابق بين الفطرة وهذا الدين ، تفسيراً منطقياً معقولا لانقطاع الوحي ·

وبيان ذلك : أن كون الاسلام قد جاء خاتماً للرسالات ، وأنه « كلمة الوحي النهائية » الى البشر كافة ، يستلزم هذا التطابق بين مقومات الفطرة وبين حقائق هذا الدين ، تفسيراً منطقياً معقولا ، لانقطاع الوحي ، ولسبب بسيط هو : ان ما يلبي حاجات الفطرة ومطالبها ، الحيوية ـ اذ قد شُرع الشرع على قدرها ـ حريٌّ أن يتسم بالكمال ، وان يتميز بالخلود ، وهذا هو المشار اليه في قوله عز شأنه : « اليومَ أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الاسلام ديناً »(٢٣) · وليس بعد الاكمال والاتمام شيء يُبتغى ، هذا من حيث النظر المنطقي ·

أما من حيث الواقع التاريخي ـ تدليلا لمصداقية هذا النظر ـ فتجد ذلك جلياً في آثار ذلك الواقع بالنسبة الى كافة الشرائع العملية التي كانت معاصرة لنزول القرآن الكريم ، اذ تراها اليوم قد بادَت جميعاً ، حتى في البيئات الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة فيها ، بل قد اطَّرحتها الأمم التي كانت تتشرع بشرعها وقانونها المدني ، اذ لم تعُد تفي بحاجاتها ، أو تساير تطور الحياة بها ،

حتى أضحت تلك القوانين والشرائع المدنية القديمة ، مجرد مادة للدراسة التاريخية ، بخلاف الاسلام ، فقد بقي عبر القرون حياً في نفوس معتنقيه في جميع بقاع الأرض ، حياً في عقائده ،وعباداته ، ومعاملاته بكافة فروعها ، ومُطبَّقاً في الأقطار الاسلامية ، وان تفاوتت النسب في هذا التطبيق ، تفاوتاً مرده عوامل خارجية ، وليس ذاتية هذا التشريع ، أو طبيعته من حيث الصلاحية، ومن تلك العوامل ، الجهل بحقائقه ،والسلطة الأجنبية في عهود الاستعمار وما تزامن معه من تخلُّف شديد قد حاق بالمسلمين في شتى مناحي الحياة ، نتيجة لذلك ، لأن الاستعمار لا يتمثل مفاهيمهم ولا يشاركهم خصائصهم ، ومن هنا كان أكبر عامل في تخلفهم .

٥ ــ سر استمرارية صلاحية الاسلام « ديناً وتشريعاً لكل زمان ومكان » وديمومة تأثير توجيهاته ، ونجاعة أساليبه في معالجة النفس الانسانية، سرّ ذلك ، أن أصوله العامة وفروعها المقطوع بها ، تتعلق بالمصالح الانسانية الثابتة التي تعتبر من مطالب الفطرة وحاجاتها الدائمة .

وتفصيل ذلك ، أن سر استمرارية هذه الصلاحية لكل زمان ومكان ، يكمن في أمرين أساسيين :

أولهما : أن أصوله العامة وفروعه المنصوص عليها بصورة قاطعة ــ كيلا تكون مجالا للاجتهاد بالرأي ، والاختلاف في تحديد مدلولاتها ، من مثل تفاصيل أحكام الأسرة التي هي أساس بنيان المجتمع ، ونظام الارث الذي يتعلق بتوزيع الثروة والممتلكات ، بما له من مساس بالنظام العام في الدولة ، والمحرمات التي تصون الحرمات من الأعراض ، والأموال والأنفس وغيرها كثير ــ أقول أن تلك الأصول العامة الثابتة ، والفروع المنصوص عليها على نحو قاطع مما لا يحتمل تأويلا ، ولا تبديلا ، تتعلق بها ــ في الواقع ــ مصالح انسانية ثابتة على الدهر ، قد حذر القرآن الكريم من تبديلها : « لا تبديل لكلمات الله »[٢٤] وأطلق عليها كلمة : « الحدود » : « تلك حدود الله ، فلا تعتدوها »[٢٥] لما ينجم عن الافتئات عليها ، من قلب الأوضاع ، واختلال الموازين في المجتمع ، وفوات مصالحه الجوهرية ، بحيث يفضي ــ آخر الأمر ــ الى التهافت والانهيار، بشيوع الفوضى، وتسافك الدماء ، وهذا مآل لا يجوز المصير اليه بحال ، شرعاً وعقلا ، وذلك من مثل : أصول العدل ، والحق ، والمساواة ، والحرية ، والعصمة ، والملكية الفردية المقيَّدة ، ، والتكافل الانساني، والتواصل الحضاري، مما يعتبر تعاوناً

على البر في أوسع مدى، وأمهات الفضائل، وأصول الأخلاق من « الاحسان » بازاء العدل « ان الله يأمر بالعدل والاحسان »[٢٦] . و « الايثار » : « ويؤثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خصاصة »[٢٧] و « العفة » « والذين هم لفروجهم حافظون ، الا على أزواجهم »[٢٨] و « الرحمة » لقوله عليه السلام : « الراحمون يرحمهم الله ، ارحموا من في الأرض ، يرحمكم من في السماء » « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » والصدق والصبر والاخلاص في تنفيذ المبدأ ، ولا سيما اذا كان ذلك متعلقاً بمصير الأمة : « والصابرين في البأساء والضراء ، وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون »[٢٩] والانفاق في كافة وجوه البر ، لاقامة المرافق العامة في الدولة بوجه خاص ، والا كان الشح الذي يؤول الى الالقاء باليد في التهلكة ، وسوء المصير ، لقوله تعالى : « وانفقوا في سبيل الله ، ولا تُلْقوا بأيديكم الى التهلكة » وغض البصر ، والاحتشام ، والجدية في موقف الرجل تجاه المرأة الأجنبية ، وتحريم قذفها بالفاحشة ، رعاية لحقها في عزة أنوثتها ، وصوناً لها من الابتذال ، وحماية للشرف والعرض ، وهو نصيب من المصلحة العائدة على المرأة نفسها بما يربو على نصيب الرجل من التهذيب والاعفاف ، واقامة العلاقة بين الزوجين على أساس المودة ، والرحمة ، بصريح النص : « وجعل بينكم مودة ورحمة » ، فضلا عن الاخلاص ، والمروءة ، والتذمم (رعاية الذمة في المعاملة) مما يبعث على الترفع عن المعاملة الدقيقة في الاقتضاء ، ويحمل على الاحسان والفضل في القضاء ، هذا فضلا عن التزامات الاخاء الانساني ، والتسامح الديني ، بل البر والأقساط الى المخالف في الدين ، ما لم يكن محارباً ، أو ظهيراً للمحارب ، وسائر « القيم » التي هي قوام الحياة الانسانية ، ولهذا جعل الاسلام كل أولئك مرتبطاً بالعقيدة نفسها ، ولم يعتبرها مجرد توجيهات أو مندوبات تناط بعلو الهمة ، وفضل المروءة ، مما يُترك لمحض الخيار الانساني ، بل جعلها ــ كما أشرنا ــ مرتبطة بالعقيدة نفسها ، لتدخل في مضمون «التعبد» بمعناه العام في الاسلام ، اضفاءً لمعنى التقديس الذي لا ينبغي المساس به ، أو اهمال شأنه ، أي متصلة بالله تعالى مباشرة ، من خلال وحيه المُنزّل ، ضماناً لثباتها ، وصوناً لحقائقها أن يعتريها تغيير أو تزييف ، بل أطلق عليها القرآن الكريم كلمة « الحق » في مواضع شتى ، من مثل قوله عز وجل « إنك على الحق المبين »[٣٠] وقوله جل ثناؤه : « فماذا بعد الحق الا الضلال »[٣١]

اذ لا واسطة ـ وقوله سبحانه : « بل نَقْذِفُ بالحق على الباطل ، فيدمَغُه، فاذا هو زاهق »[٣٢] وقوله عز وجل :« وبالحق أنزلناه ، وبالحق نزل »[٣٣] وغير ذلك كثير .

ارتباط الأصول العامة الثابتة في حقائقها ومضامينها بالحاسّة الفطرية في الانسان، ضماناً لثباتها ، وصوناً لها من التحريف والتزييف ، اذ لا تبديل للأولى ، فكذلك للأخرى .

هذا ، وتفسير « الحق » عند الأصوليين والفقهاء ، هو الأمر الثابت من كل وجه ، ولذا أطلق الله تعالى على ذاته العلية ، اسم « الحق » في قوله عز وجل : « ويعلمون أن الله هو الحق المبين » كما أطلق عليها « البصائر » و « البيّنات » . على أن تلك الأصول العامة الثابتة في حقائقها ومضامينها ، مما يطلق عليه « الحق » و « البصائر » : « قد جاءكم بصائرُ من ربكم » « والبيّنات » فضلا عن ارتباطها بالله تعالى مباشرة ، من خلال وحيه المنزل ، كما أشرنا ، تراها مرتبطة أيضاً بالحاسة الفطرية في الانسان ، لقوله تعالى : « بل الانسان على نفسه بصيرة »[٣٤] مما يكفل ثباتها ، لثبوت متعلَّقها ، كما يضمن «استمرارية» تحقيقها في المجتمع البشري في كل عصر وبيئة ، لسبب بسيط ، هو أن ما يتعلق بالفطرة لا يتبدل ، ومن هنا ، تدرك السر في ربط القرآن الكريم بين الدين والفطرة ـ على ما بيَّنا ـ أي بين أصوله العامة الثابتة التي تعتبر من الأساسيات وقواطع الدين ، وبين الفطرة الانسانية التي أُعدت اعداداً خاصاً ، وفي أحسن تقويم ، لهذا التشريع الذي أُنزل على قدرها ، فكما أنه ليس في الوسع تبديل الخلق والفطرة ، « لا تبديل لخلق الله[٣٥] » بل لا يُعقل ذلك ، لأنها في أحسن تقويم ، بل هي من صنع الله الذي أتقن كل شيء خلقه ، وانها « صبغة الله ، ومن أحسن من الله صبغة »[٣٦] كذلك لا يجوز تبديل أساسيات الدين ، عن طريق الاجتهاد بالرأي فيها، لأن ما شرعت له قاطع وثابت ، ولأن الاسلام هو « الدين القيِّم» لقوله تعالى : «ذلك الدين القيم» والقيِّم لا يجوز ـ في منطق العقل ـ تبديل غيره به ، أو التجاوز على حدوده ، فضلا عن أن ما يناقض الفطرة من التشريعات ، والتوجيهات ، لا بد أن ترفضه الفطرة نفسها ، وتأباه ، فلن يكتب له ديمومة ولا بقاء ، لمنافاته للطبيعة البشرية نفسها ـ كما قدمنا ـ ولأن الشيء لا يثبت مع ما ينافيه ، والتشريع الاسلامي ما أُنزل الا على قدرها ، لمعالجتها ، وتوجيهها وتدبير الأمر فيها ، حين تغدو مدخولة بعوامل خارجية تُفسد عليها أمرها ، على ما سيأتي القول فيه مفصلا في مقامه .

هذا في « الأساسيات » بخلاف ما دون ذلك من « المُحتملات » أو « الظنيات » فهي مجال للاجتهاد بالرأي ، كما في أحكام المعاملات المبنية على المصالح الجزئية المتغيرة .

هذا ، ولا بد من التنويه بأنه على أساس « الحاسة الفطرية » في الانسان بوجه خاص ، كانت معالجة القرآن الكريم لمنازع النفس الانسانية ، وتوجيه قواها ، وغرائزها ، معالجة تستهدف تنميتها ، واستثمار طاقات تلك القوى النفسية لصالح الانسان نفسه ، وصالح الانسانية جمعاء ، تأدية لوظائفها التي خُلقت من أجلها ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه .

و ـ ما قيل آنفاً في « أساسيات » القرآن الكريم ، وأصوله العامة الثابتة ، وقواطع النصوص فيه ، من الناحية الايجابية ـ هو مقول كذلك في « نقائض » تلك الأصول من الجرائم ، والمعاصي والمنكرات ، وكبائر الاثم ، من الناحية السلبية ، وبيان ذلك :

من الثابت أن « المُحرمات » والجرائم ، وكبائر الاثم ، وسائر المعاصي ، لا يتعلق بها مصلحة انسانية ينشدها عقل رشيد ، أو طَبْع سليم ، أو ضمير انساني حيّ ، وانما هي مبتغى للشهوات حين تطغى منازعها على سؤدد العقيدة ، وحكمة العقل ، ويقظة الضمير ، وهذه هي الغفلة السادرة ، والغرور الذي يستبد بمجامع النفس ، وحينئذ تصبح الدنيا على هذا النظر ، « متاع الغرور » ـ على حد التعبير القرآني ـ في مثل قوله تعالى : « وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » ـ في حين ان الحياة الدنيا ، والكون ، وموجوداته ، وما في السموات والأرض ، آيات للموقنين ، وان هذه الآيات الدالة على عظمة الخالق ، وبالغ حكمته ، ومُحكم تدبيره ، مادة للنظر العلمي الموصل الى الحقائق العقلية ، وهذه الحقائق العقلية بدورها سبيل مفض الى الحقائق الروحية ، على ما سيأتي بيانه ، وصلا للانسان بالكون ، وحثاً له على التصرف فيه ، تعميراً وتحضيراً ، بل وعلى الاقبال على الحياة ، انتفاعاً ، بمقتضى قوله عز وجل : « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها »[٣٧] أي طلب اليكم اعمارها ، وتحضيرها ، كما أسبغ على الأناسي نِعَمَه ظاهرة وباطنة ، للتصرف والانتفاع ، بدليل امتنانه تعالى على الخلق بهذه النعم ، لقوله عز وجل : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً »[٣٨] ولا امتنان في غير اسباغ النعم ، يؤكد هذا أيضاً قوله عز

وجل : « وانْ تَعُدّوا نعمةَ الله لا تحصوها » وقوله سبحانه « لئن شَكَرْتم لأزيدنَّكُم »[٣٩] مما ينبيء أن مراد الشارع هو التمتع بالطيبات دون سَرَف أو بطر أو مجاوزة للحدود ، أو مجانفة لاثم ، لِمَا أن الآثام والفواحش ليست في صالح البشرية على الاطلاق ، وان الجنوح اليها ، ومقارفتها ، انما هو بدافع الشهوات العارمة، مصداقاً لقوله سبحانه:« ويريد الذين يتبعون الشهوات ، أنْ تَميلوا ميلاً عظيما »[٤٠] أي عن سنن الله تعالى في الوجود البشري .

ز ـ الاسلام يحفل بالدنيا ، وبما في الكون من ماديات ، بل ويحث على الاقبال عليها ، ولا تكون متاعاً للغرور ، الا حين يُرفع متاعها فوق القيم ، وتستبد بالانسان أهواؤه، فتفقده وعيه لذاته الانسانية ، ولأبعاد رسالته في هذا الوجود .

وعلى هذا، فان الاسلام يحفل بالدنيا ، وبما في الكون من ماديات ، ولا تكون متاعاً للغرور الا على الوجه الذي بيَّنا ، ذلك لأن حقائق المادة ـ كما قدمنا ـ هي أساس أو منطلق الحقائق العقلية المفضية بدورها الى الحقائق الروحية ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه في بحث الصلة التي عقدها الاسلام بين الانسان والكون.

هذا ، وانما أشرنا الى أن ما قيل في« أساسيات » القرآن الكريم ، وأصوله العامة الثابتة ، هو مقول أيضاً ، في« نقائض» تلك الأصول من الجرائم والمعاصي ، والمنكرات وكبائر الاثم ، من قِبَل أنه لا يشتبه على الأجيال البشرية المتعاقبة عبر القرون ، أن تلك « النقائض » قبائح » بوحي الحاسة الفطرية أيضاً ، يرشدك الى هذا ، قوله ﷺ :« الاثم ما حاك في صدرك ، وكرهتَ أن يَطَّلع عليه الناس » فليس من المتصوراذن ، أن يستسيغ العقل ، أو يستمرىء الوجدان شيئاً من المحرمات ، أو مقارفة الفواحش والبغي ، أو أن تستجيب لذلك الحاسة الفطرية ، لأن الأصل فيها « الخيرية »وهذه مضار ومفاسد بينة من شأنها أن تفتك بالنفس والجسم معاً، وتشل طاقاتهما، أو تحمل النفس على أن تغتال حقوق الغير وتهضمها ، أو تصرف عن اكتساب المال والمنافع واستثمارها من خلال الطرق المشروعة ، أو تبعث على الاجتراء على الحرمات ، فتسفك الدماء ، وتدمر العمران ، وتهتك الأعراض ، وتستبيح ثروات الشعوب المستضعفة والمقهورة في الأرض ، وتقتلعها من ديارها ،لتستوطنها ، وتحطُّ من الكرامة الآدمية التي ميز الله بها بني آدم ، ثم تأتي تلك المفاسد ، وكبائر الاثم ، والطغيان آخر الأمر ، على المجتمع البشري كله ،فتدمره ، تدميرا ـ على حد تعبير القرآن

الكريم ـ لفقدانه ما به قوام انسانيته من القيم والمثل العليا الخالدة ، ولا قيام لشيء ما، دون عناصره التكوينية ، ولذا ترى القرآن الكريم طافحاً بالآيات التي تُنذر الناس من مجرد التفكير في مقارفتها أو عقد العزم على ارتكابها ، فضلا عن التردّي في حمأتها ، ولا تني هذه الآيات الكريمة تلفت الانسان الى أن ينتقل بعقله ، ونفسه ، ووجدانه ، ومدارك حسه الى وقائع التاريخ ـ حتى الموغلة منها في القدم ـ مما كان أثراً حتمياً لفاعلية الانسان على مسرح هذا الوجود ، ليلتمس منها « العبرة » وليدةً للبحث والنظر العلمي ، وليستخلص بَعْدُ ، ما يسلك هذه الوقائع الجزئية ، وآثارها، من «القانون العام» أو السُّنن الاجتماعي الكلي ، النافذ أثره الحتمي في الحياة والأحياء ، باعتباره سنة اجتماعية ، ثابتة ، ومطردة ، ونافذة ، وحتمية النتائج ، وهي من وضع الله تكويناً ، ايقاظاً لوعي الانسان لكُنْهِ ذاته، وحقيقة مركزه ، وأبعاد رسالته الحضارية في هذا الوجود ، في مثل قوله تعالى : « سنةَ اللهِ في الذين خَلَوْا من قبلُ ، وكان أمرُ الله قَدَراً مَقْدورا »(٤١) وقوله عز وجل : « فهل ينظرون الا سنةَ الأولين ، فلنْ تجدَ لسنة الله تبديلاً ، ولن تجد لسنة الله تحويلاً »(٤٢) وقوله عز شأنه : « يريد الله ليُبيِّن لكم ، ويهديكم سُنَنَ الذين من قبلكم»(٤٣) وتبصيراً للانسان بسُنَن الله في هذا الوجود، ونتائجها ، سواء منها ما تعلق بالنفس الانسانية ، أم بالمجتمع البشري ، أو بالكون ، أو بمسار التاريخ، مما يستدعي دراسة علم الفلك وعلم التاريخ ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس، وعلم التشريح، أو علم وظائف الأعضاء، استهداء بحقائقها في الكشف عن أسرار هذا الوجود ، وقوى النفس الانسانية ، والانتظام في سلك قضاياها ، وقوانينها ، وليدرك أنْ ليس شيء في الوجود الانساني والكوني وآفاقهما ، خُلق عبثاً ، ولا لعباً ، ولا لهوا ، ولا صدفة ، بدليل تكليف الانسان بالنظر في ملكوت السموات والأرض ، وفي الآفاق ، وفي الأنفس ، وفي كل ما خلق الله ، بل وتكليف العقل الانساني بالقيام بكافة وظائفه ، من التدبر ، والتذكر ، والتعقل ، والتفقه ، والاعتبار ـ استخلاصاً لما يكمن وراء الظواهر الوجودية من مغزى وعبرة ـ ومن التفكير والتأمل ، وهو جَوَلان العقل في الماديات ، والمعقولات ، استخلاصاً للحقائق ، وتبيناً لقانون السببية التي يربط الأسباب بمسبباتها ، وصولا الى الحقيقة الكبرى التي يرتبط بها هذا الوجود وهو الله عز وجل ،

فضلا عما بثَّ في رُوع الانسان أنه لـن يُترك سدى ، لا يُؤمر ولا يُنهى ، بوضع منهاج للحياة دقيق ومرسـوم ، والأمـروزانُ النهي ، كلاهما واجب الامتثال ، والنهي مناط التحـريم ، بل التحـريم مقدم على الأمر في شـرع الله مـن حيث وجوب الامتثال عند التعارض ، للقاعدة المستقـرة التـي مؤدَّاهـا ، أن : « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » بشرط أن تكون الأولى موازية للأخرى، أو تزيد عنـها .

هذا ، ولاهتمام الشارع بالمنهيـات على نحو آكد من المأمورات «خاطب الرسل أنفسهم بالتزام الطيبات» اشارة الى وجوب الانتهاء عن الخبائث، وعن المحرمات ـ في الكسب والعمل ـ لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده ، مثل قوله تعالى : « يا أيهـا الرسل ، كُلوا من الطيبات ، واعمـلوا صالحا ، إني بما تعملون عليم »[٤٤] .

ح ـ منشأ خطورة التحريم في الاسلام ، هـو مخاطبة الرسل به على الرغم من عصمتهـم ، اشارة الى أنه لا يتسامح فيه مع أحد ، ولو كان رسـولا مصطفى ، لاتصاله بعمـران العالم ، واستقامة أمر المجتمع ، قوة ، ومنعة ، وتقدماً ، وانسانية .

على أن مما يؤكد خطر هذا المعنى ، اقترانَ الطيبات بالعمل الصالـح الذي يُقصد به عمران الدنيا ، ذلك لأن اكتساب وسائـل العيش الطيب المعبَّر عنـه بالأكل ، فرع عن العمل الصالح ، بل هو سبيل ممهـد اليه ، ممـا يدل بالمفهـوم المخالف ، على أن العكوف على مقارفة الخبائث والمحرمات من شأنه أن يَصرف عن العمل الصالح المثمر البنَّاء أبداً، ومن هنا نشأت خطورة التحريم في الاسلام ، وخوطب به الرسـل صـراحـة وايمـاءً ، وهـو ـ في الواقـع ـ خطـاب للأمـم التـي أُرسـلوا اليها ، لأن من المقرر أصولياً ، أن خطاب الرسول خطاب لأمته ، ما لم يرد دليل الخصوصية ، توجيهاً عاماً للملكـات والقوى النفسيـة ، وتنظيماً لفاعليـة الانسان بوجه عام ـ افـراداً وجماعـات وشعوباً وأممـاً ـ وتنمية واستثمار الطاقات في مسالك « المصـالح الجدية الحقيقيـة المعقولة » التي تنهض بالعمل الصالـح، ضبطاً للموازين ، واجـراءً لمقتضيـات السنن في دقة واحكام ، وتشـييداً لصرح الحياة الانسانية في أرفع مستوى ، ومن هنا تُدرك السر في تذييل الآية الكريمة : « إني بما تعملون عليم » بما يفيد « التهديد » الذي يُرشح خطورة هذا المعنى ـ من نوعية الكسب العمل ـ على النحو الـذي بيَّنا .

يوضح هذا ، ويؤكده ، أن اقتراف المحرم ، وملابسة المنكر ، بل الضلال في الفكر ، معظم مناشئها « الهوى » ولخطورة هذا المنحى ، ترى القرآن الكريم يعالجه بأسلوب يدل على « خطورته » فتراه يوجه النهي صريحاً الى الرسول ﷺ عن أن يتبع الهوى ، أو أهواء الضالين ـ واضلال النفس ظلم لها ـ تجد هذا بيّناً في مثل قوله تعالى : « ولا تتبعْ أهواءَ الذين كذبوا بآياتنا »[٤٥] وقوله تعالى : « ولئن اتبعت أهواءَهم من بعد ما جاءك من العلم ، إنك إذاً لمن الظالمين »[٤٦] .

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام ، هو : كيف يوجّه خطاب الهي الى الرسول ﷺ لينهاه عن اتباع أهواء الضالين ، على الرغم من أنه «معصوم» بل من المحال أن يتأتّى منه ذلك ؟

ان السر في ذلك هو تضمين الخطاب معنى «التهديد» ، لخطورة الشأن المخاطب به ، وهو تهديد موجّه ـ في واقع الأمر ـ الى أمته ، ولا يتخذ القرآن الكريم هذا الأسلوب الا فيما يتعلق به شأن خطير يمس الصالح العام ، أو مصير الأمة ، أو كيانها المعنوي ، أو يُقِرُّ باطلا ، أو يقطع سبيل الحق ، ليوقظ وعي الانسان بأخطار ذلك ، من قِبَل أنه اذا خوطب بالانتهاء عنها ، مَنْ لا يُعقل أن تصدر عنه ، فلأنْ يكون مخاطباً بهذا الانتهاء مَنْ يُتوقّع منه ذلك من باب أولى ، توعية وتبصرة ، وهو أسلوب بالغ الأثر في معالجة النفس الانسانية ، وايقاظ وعيها .

هذا فضلا عن أن هذا الأسلوب من التوجيه الالهي ، يوحي بأن هذا الأمر الخطير المنهيّ عنه ، لا يُتهاون في أمره مع أحد من البشر ، مطلقاً ، حتى ولو كان رسولا مصطفى !

ذلكم هو السر في هذا الأسلوب من الخطاب القرآني ، وهو معنى قول الأصوليين : « خطاب الرسول ، خطاب لأمته ، ما لم يَرِد دليل على الخصوصية » وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمد عبده : « أفرده بالخطاب ـ أي أفرد الرسول ﷺ بالخطاب ـ مع أن المراد أُمته خاصة ، اذ يستحيل أن يتبع هو أهواءهم ، أو أن يجاريهم على شيء نهاه الله تعالى عنه ، لينبّه الغافل .. كأنه يقول : ان هذا ذنب عظيم ، لا يُتسَمَّح فيه مع أحد ، حتى لو فُرِض وقوعه من أكرم الناس على الله تعالى ، لَسُجِّلَ عليه الظلم ... »[٤٧] .

ط ـ التحريم تدبير الهي حكيم لتوجيه فاعلية الانسان في رفعه القواعد من الحياة الانسانية، حيث أفرغه الله تعالى في تشريع آمر ملزم بالانتهاء ، حماية للانسان نفسه ، ورداً له الى سلامة فطرته ، وتنمية لطاقاته ،وتمكيناً له من استثمارها على الوجه الأكمل عوناً له على أداء تكاليفه الشاقة ، ووقاية للمجتمع البشري كله من أن يَؤول به الفساد الى سوء المصير ٠

وعلى هذا ، فالتحريم في الاسلام ـ كما ترى ـ احدى الوسائل الناجعة التي اتخذها لتدبير فاعلية الانسان في رفعه القواعد من الحضارة الانسانية ، فلم يكن التحريم اذن مصادرة للارادة الانسانية الحرة ، أو تعويقاً صاداً لها عن تحقيق الذات الانسانية الكاملة ، أو اعتقالا لملكاته أن تُعبر عن وظائفها التي خُلقت من أجلها ، ولم يكن التحريم أيضاً ـ كما يقال ـ تضييقاً على الناس في معايشهم ، ولا ايقاعاً لهم في العنت[٤٨] والحرج[٤٩] ،ولا افتئاتاً على مصالحهم الجدية المعقولة أو اهدارألها ،ولا صداً لهم عن مشتهياتهم، ولا حرماناً من أطايب الرزق[٥٠] التي خلقها الله لهم ، كل ذلك دعاوى متهافتة لا تصمد أمام النقد النزيه ، والتحليل العلمي الصحيح في ضوء تعاليم القرآن الكريم ، لما قد عرفت من أن « التحريم » ضرب من التدبير والتوجيه الالهي الحكيم، أفرغه في تشريع آمر وملزم وقاية للانسان نفسه من أن تستبد به الشهوات ، نتيجة لجموح غرائزه الدنيا وطغيانها ، بحيث يرفعها فوق كرامة ذاته ، بل فوق مُثُله وقيَمه ، وحينئذ تتملكه « الغفلة » عن حقائق هذا الوجود، ولا ريب أن «الغفلة» فقدان الوعي للذات الانسانية ، بما يصرف عن العمل الصالح ، وتقدير قيمته، ومبلغ أثره ،وهذا شر ما تُمنى به النفس البشرية من « نكسة » مما يطلق عليه القرآن الكريم كلمة « الخَسار » أو « الخُسْر » تارة ، في مثل قوله تعالى : « والعَصْر إنَّ الانسانَ لفي خُسْرٍ ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات »[٥١] وقوله تعالى : « ولا يزيدُ الظالمين الا خساراً »[٥٢] وطورا يطلق عليه « نسيان النفس » في مثل قوله تعالى : « نسوا الله فأنساهم أنفسهم »[٥٣] وكلها معان تدور حول فقدان الوعي للذات الانسانية الكاملة ، ولمعنى هذا الوجود ٠

على أن ما يقال من أن « التحريم » صَدّ للنفس عن مُشتهياتها ، يدحضه قوله تعالى : « يُحل لهم الطيباتِ ، ويُحَرّم عليهم الخبائث »[٥٤] وليس في « الخبائث » شيء يُشتهى ، لا عقلاً ،ولا طبعاً ، وفي تعبير القرآن العظيم ،

بلفظ « الخبائث » ايحاء قوي ، ولفت للعقل الى طبيعة المحرمات من أنها تحمل في طياتها بذور خُبثها وفسادها ، ممايجدر بالانسان العَقُول الواعي ، أن يُحرم هذه « الخبائث » على نفسه عقلا ، قبل أن يحرمها الله عليه شرعاً ، وفي هذا ايماء أيضاً الى أن « حكمة العقل لا تنافي أحكام الشرع » .

على أن في قوله تعالى : « قُلْ من حَرَّم زينةَ الله التي أخْرَجَ لعباده ، والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا »(٥٥) اشارة الى أن في « الطيبات غُنْيَةً عن الخبائث » اذ لا يتعلق بالخبائث قصد معقول ، ولا مصلحة حقيقية .

وعلى هذا ، فالمعاني التي قام عليها « التحريم » في الاسلام ـ كما ترى ـ تستوجب الانكفاف التلقائي ، أو الانتهاء الذاتي بحكم العقل ، والطبع السليم ، قبل أن يستوجبه نهي الشرع ، ولكن ليس معنى هذا أن حكم العقل مُقدم ، بل المراد أن كل ما جاء في الشرع ، لا نجد له في منطق العقل ما ينافيه !!

هذا فيما يتعلق بالذات الانسانية بخاصة ، وأما بالنسبة الى المجتمع البشري بعامة ، فان مما لا ريب فيه ، أن الفساد المستشري ، واستضعاف الشعوب ، والاستعمار والاستكبار في الأرض ، والظلم ، والعدوان ، والبغي ، وشيوع الفاحشة ، وما الى ذلك ، من أكبر أسباب تدمير الحياة الانسانية نفسها ، لذا كانت من كبائر الاثم ، والتحريم فيها أشد ، طلباً للحكم على قدر الدليل ، أما أنها من كبائر الاثم ، فلقوله عز وجل : « ظهر الفسادُ في البَرِّ والبحر ، بما كسبت أيدي الناس ، ليذيقَهُم بعضَ الذي عَمِلُوا ، لعلَّهم يرجعون »(٥٦) لأن كل أولئك ـ وما كان على شاكلتها ـ ينابذ القيم العليا التي هي قِوام الحياة الانسانية ، ولا ريب أنْ لا قِيام لشيء ما مع ما ينافيه ـ كما ذكرنا ـ ومن هنا كان الدمار والهلاك ، الأمر الذي يستوجب بالبداهة اقامة الحياة الانسانية على أساس من الحق والعدل المطلق ، وخلال الخير ، والفضائل ، وهو ما جاء به الاسلام .

ي ـ التحريم كما يجري في « الماديات » التي هي على النقيض من « الطيبات » هو جار أيضاً في المعنويات ـ بما هي نقائض القيم ـ وبذلك « تتكامل » الوسائل المتخذة ـ مادياً ومعنوياً ـ و « تتكافل » في معالجة النفس الانسانية ، رصداً لها لتدبير المجتمع البشري على نحو يصون كيانه المادي والمعنوي على سواء ، بل ان وقاية الكيان المعنوي للأمة ، أن تتطرق اليه عوامل الوهن ، وأن ازالة كافة العوائق ـ من أسباب

التخلف الفكري والعلمي والخلقي والروحي ، مما يعترض سبيل ارتقائها صعداً في معراج التقدم والازدهار ـ أبلغ أثراً في تقدمها ، وتحصينها من العوادي المادية المؤثرة في توهينها ، أو النيل من مقومات بنيانها الحضاري ٠

أما الماديات فقد سبق القول فيها مفصلا ، وأما المعنويات ، فمرد تحريمها تفتيت القوى ، وانقسام الأمة على نفسها ، بما يجعلها شيَعاً متناحرة ، وشراذم متنازعة ، ومن مثل التسلط ، والاستضعاف ، والاستعمار والقهر ، واستلاب الثروات ، وافساد ذات البين ، واشعال نار الفتنة ، والعصبية الطائفية ، والمذهبية ، والعنصرية ، سواء أكان ذلك على الصعيد الداخلي ، أم على المستوى الدولي ، وهو ما تجنح الدول الاستعمارية اليه عادة تحت شعارها المعروف « فَرِّق تَسُدْ » أو « السياسة أولا » أي تجريدها من قواعد الأخلاق ، وموازين القيم ، ومن شعار « الحق للأقوى » الى غير ذلك من الشعارات والمبادىء التي تنافي روح الاسلام رأساً ، وتناقض مبادئه وأصوله العامة الثابتة التي تتعلق بالمصلحة الانسانية العليا ، مما كان سبباً مفضياً الى استضعاف الشعوب المقهورة في بلادها ، ونشوء ظاهرة الاستعلاء والاستكبار في الأرض ، لتكون أمة هي أربى من أمة ، ومن تحكيم « القوة » في العلاقات الدولية ، دون اقامة أدنى وزن للحق والعدل ، اغتراراً بأدوات الحروب المتطورة ، والثروة وكثرة العَدد والعُدد ، وهذه هي « الجاهلية الحقيقية » روحاً ومعنى ومقصداً ، وان اتخذت صوراً ومظاهر حديثة ، وهو ما حرمه الاسلام تحريماً قاطعاً ، لأنه من كبائر الاثم ، في مثل قوله عز وجل : « أفحكم الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون »[٥٧] توجيهاً للانسانية الى ما هو أقوم وأعدل ، وأجدى عليها ، لقوله تعالى : « إنَّ هذا القرآنَ يهدي للتي هي أقوم »[٥٨] وقوله عز وجل : « وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فَتَفَرَّق بكم عن سبيله »[٥٩] ٠ بل يمكن أن يطلق على أسباب الظلم تلك « الرجعية الحقيقية » التي ترجع بالناس القهقرى الى البدائية الأولى « شريعة الغاب » بما فيها من ارتكاس الانسانية الى حضيض البربرية والوحشية ، وعلى وجه أشد نُكراً وشناعة ، بفضل مضاء الأسلحة الحديثة المتطورة الرهيبة ٠

هذا ، ولا يُخفي هذا الوجهَ من الشناعة ، التقدمُ المادي في اختراع الأدوات الأخرى من وسائل التقنية التي تيسر سبل الحياة ، وتقتصد من الجهد

الانساني المبذول ، بل إن ما تشيده هذه الوسائل من معالم الحضارة المادية ، لا يلبث أن تأتي عليه الهيمنة الدولية بالنقض والتدمير ، ولا سيما في البلاد المستضعفة، وهو ما حذّر منه القرآن الكريم وحرّمه تحريماً باتاً ، في مثل قوله سبحانه : « ولا تُفسدوا في الأرض بعد اصلاحها »(٦٠) وقوله عز وجل : « ولا تَعْثَوْا في الأرض مفسدين »(٦١) وغير ذلك من الأصول العامة الثابتة .

ك ـ الأعراف الدولية ، أو الداخلية الطارئة، وكذلك التقاليد الموروثة المستحكمة في النفوس ، لا تقوى على تغيير « أساسيات » الاسلام ، وأصوله العامة الثابتة ، اذا كان بينهما تناف ، أو تضاد، ولا يجوز استبدالها بها ،لأن التشريع الاسلامي ليس محكوماً بالأعراف المتغيرة ، والتقاليد الموروثة المنافية ، مهما استحكمت معاقدُها في النفوس، واستوثق أمرها في المجتمع ، أو استقر على الصعيد الدولي، بل هو حاكم عليها جميعاً.

من البدهي أن كل ما ينكره التشريع الاسلامي من الظواهر الاجتماعية ، أو الأعراف السائدة ، أو التقاليد الموروثة ، واجب التغيير والازالة، لأنه حاكم على كل أولئك ، ومُحكَّم فيها ، لقوله تعالى :« تأمرون بالمعروف ، وتَنهوْن عن المنكر »(٦٢) خصيصةً لازمة من خصائص المؤمنين ، ولقوله ﷺ : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان» .

ل ـ كثير من الأعراف والعادات السائدة والمنافية لأصولنا الثابتة في التشريع الاسلامي ، قد تسربت الى بلادنا بفعل « الاستهواء » بتأثير من التيارات الأجنبية الوافدة ، فعالجها الاسلام بوسيلة نفسية مماثلة ،من « الانكار القلبي الدائم » مع عقد العزم على التغيير ، أن لم يستطعه في الحال ،كيلا تجد لها في النفس مستقراً ، أو تصادف فيها هوىً ، اذ الالف حامل على الاعتياد ، وصارف ـ في الوقت نفسه ـ عن التبصر والتقدير والتقويم .

هذا ، ومن البيِّن أن مبدأ « وجوب الانكار القلبي الدائم » مع عقد العزم على التغيير ، وربطه بالعقيدة ، ضماناً لتأصيله ، قد شُرع وسيلة نفسية للحيلولة دون أن يجد المنكر له في القلب مستقراً ، كيلا تألفه النفس ، بحكم تكرار الوقوع ، اذ الالف سبيل الاستمراء والرسوخ ، بحيث يصبح « المنكر » أمراً معتاداً ومألوفاً ، ولا جَرَم أن الاعتياد المألوف ، صارف عن التقدير والتقويم والتبصر ، كما هو الشأن في كثير من تقاليدنا وموروثاتنا التي تتنافى وأحكام الشرع الحنيف ، بينما يظنها كثير من الناس ـ للأسف ـ أمراً مشروعاً ، على الرغم من أن بعضهم يدرك ما لها من آثار ضارة في التعامل ، والتصرف والسلوك ،

وقد تكون من « العوائق » التي تعترض سبيل تقدم الأمة ، وتحول دون تحصيل مصالحها الحقيقية ، وفي هذا من الضرر والفساد الاجتماعي ما فيه !!

هذا ، وكثير من الأعراف والعادات السارية قد تسربت الى بلادنا بتأثير « الاستهواء » الذي يحمل الناس على اتخاذها ، بل واعتقادها ، ثم الخضوع لأحكامها ، بفعل التيارات الأجنبية الوافدة ، دون تعقل أو تمحيص ، فكان « مبدأ وجوب الانكار القلبي ، مع عقد العزم على تغيير المنكر عند الاستطاعة » من أصل وأنجع الوسائل النفسية لصيانة كيان الأمة مما عسى أن يتسرب اليها من الأعراف الفاسدة ، أو ما تتواضع هي عليه ، توهماً منها أنه يخدم مصلحة من مصالحها الاجتماعية أو الاقتصادية ، والاسلام اذ يشرع المبدأ ، يشرع بازائه الوسائل الممكنة لتنفيذه حسب الظروف والأحوال ، وانتهى بالوسائل هنا الى « الحالة النفسية » هذه ، معالجة منه لما يعتريها من الالف أو الاستهواء — كما ذكرنا — وقوّى من معنوياتها ، لتقف محاجزة دون استقراره فيها ، ثم ربط هذا المبدأ ووسائله الممكنة بأصل العقيدة « الايمان » ترسيخاً له في النفوس : « فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان »(٦٣) ولقوله تعالى : «تأمرون بالمعروف، وتَنْهَوْنَ عن المنكر، وتؤمنون بالله »(٦٤) وفي اقتران الايمان بهذا المبدأ ، ايماء بأنه خصوصية ملازمة من خصائص المسلمين الدينية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية ، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو التشريع كله بجميع فروعه •

م — **لا يُقر الاسلام عُرفاً أو تقليداً ، مهما كان مستحكماً في النفوس ، الا اذا كان يستند أساساً الى « مصلحة جدية حقيقية معقولة ومعتبرة » بحيث تحافظ على مقصد من مقاصده الأساسية ، وبذلك كان العرف الصحيح عاملا فعالا في تيسير سبل الحياة ، من جهة ، وعنصراً هاماً من عناصر التطور في الاجتهاد التشريعي في الفروع ، استجابة لمصالح الناس ، من جهة أخرى •**

وعلى هذا ، فقد أضحى جلياً — فيما نحسب — أنّ الأعراف والتقاليد الموروثة المستقرة ، محكومة دائماً بمعايير هذا التشريع ، يصطفى منها ما تقره أصوله الثابتة ، وبذلك حال دون تأثير الأعراف الفاسدة التي استقرت في النفوس حتى مَرَدَتْ عليها — استهواء أو تواضعاً — أقول : حال دون تأثيرها في مقومات البنية المعنوية للأمة ، ولا سيما اذا كانت تشكل عائقاً في سبيل تقدمها الحضاري ، وفتح

ـ في الوقت نفســه ـ باب « الأعـراف الصحيحة » المفيدة على مصراعيه ، رفعاً للحرج عن الناس ، لأن نزع الناس عـن أعرافهم الصحيحة ، ايقاع لهم في العَنَت والمشقة البالغة ، وحائل دون تمكينهـم من تحصيل مصالحهم الحقيقية المشروعة، اذ كل عُرْفٍ لا يتواضع الناس عليـه ولا يرضَون باتخـاذه « حَكَماً » فيمـا بينهم في تعامهلـم ، الا اذا كان يسـتند أساساً الى « مصلحة » يتوخَّوْنها ، لـمَا تَمسُّ حاجتهم الى تحقيقها ، والشارع لا يُقرُّ عرفـاً مهمـا كان مسـتحكماً في النفوس الا اذا كانت « المصلحة » التي يستند اليها تحافظ فعـلا على مقصـود الشرع ، وبذلك كان « العرف الصحيـح المعتبر » عنصراً هاماً من عناصر التطور في التشـريع الاجتهـادي في الفـروع ،وأسلوباً ايجابياً يصون النفـوس من أن تستهويها الأعراف والتقاليد المنكرة .

نخلص من هذه « المقدمة » الى تناول عناصر هذا البحث تفصيلا ، غير أن هذا « الموضوع » لما كان متعلقاً بأساليب القـرآن الكـريم في معـالجـة النفس الانسانية ، وتوجيه قواها ، وتنمية هذه القوى والملكات ، فقد أضحى لزامـاً أن نتنـاول بالبحث ـ باديء ذي بـدء ـ «طبيعة الفطرة الانسانية » كما يصورها القرآن الكريم في جملة من آيه ، اذ لا بدَّ في المعالجة من تشخيص الشيء الذي يُراد معالجته ابتـداءً ، ليُرى مدى ملائمـة الأسلوب المتخذ لذلك ونجاعته !

ثانياً ـ عناصر البحث :

١ ـ تكييف طبيعة الفطرة الانسانية في القرآن الكريم ، تمهيـداً لتبيُّنِ مـدى ملائمـة الأساليب ، ونجاعتها في المعالجة .

لم تتفق آراء العلمـاء ـ قداماهـم ومحدثيهم ـ ممن لهم بصَر" في مفاهيـم القرآن الكريم ، ومعاناة جدية في تبيينها وتحديدها ـ لم تتفق آراؤهم على تصور موحَّد لماهية هذه الفطرة ، بما أودعت من قوى نفسية ، وملكات ، وغرائز سليقية، وميـول فطريـة ، ومنشأ ذلك ـ فيمـا نعتقد ـ أن مواقع تصويرها في ظواهـر الآي مختلف :

أ ـ فَبينا ترى ، ان طبيعة الفطرة الانسانية خيِّرة لا أصل للشر فيهـا ، في مثل قوله تعالى : « فأَقِم وجهـك للدين حنيفاً ، فَطـرةَ الله التي فَطرَ النـاسَ عليها ، لا تبديل لخلـق الله ، ذلك الدين القَيِّم »(٦٥) مما هو صريح في أن الدين

هو الفطرة ذاتها ، والدين خير كلـه ، لامنزع للشر فيه ، فكذلك الفطرة ، سواءً بسواء ، خيراً ، ونقاء ، وصفاء ، وطُهراً ، وهذا هو مفاد المنطوق الصريـح للآية الكريمة التي تلونا ، بل تراه يؤكد هذا الأصل ، بأن أحداً من الناس لا يملك أن يُبدِّل من طبيعة هذه الفطرة أصلا ، لقوله عز وجل : « لاتبديلَ لخلق الله »[٦٦] وفي ذلك ايحاء أيضاً ، بأنه لا يجوز أن يخرج الانسان عن مقتضاها ، أقـول : بينا ترى هذا التبيين الجلي لماهية الفطرة ، اذ بظاهر آيات أُخَرَ يفيد :

ب ـ أن الفطـرة الانسانيـة قـد خُلقت « قابلة للخير والشر » على سواء ، فكانت مفطورة على هذا الاستعداد لكليهما ، وليس على « الخير » المحض فحسب ، تجد هذا في مثل قوله تعالى : « ويبشـر المؤمنين الذين يعملون الصالحـات ، أنَّ لهم أجراً كبيراً ، وان الذين لا يؤمنـون بالآخـرة ، أعتدنا لهـم عذاباً أليمـاً ، وَيَدْعُ الانسـانُ بالشَّـر دعـاءَهُ بالخير ، وكان الانسان عجـولا »[٦٧] ، وفي مثل قوله : « قد أفلح من زكَّاها ، وقد خاب من دسَّاها »[٦٨] وظاهر ـ بالنسبة الى الآية الأولى ـ أنه لولا كونها مستعدة بطبيعتها للخير والشـر على سواء ، لمـا كان في وسع الانسان الكفر والفسـوق والعصيان ، تحدياً لأوامر الألوهية ، ولما كان في مستطاعه أيضاً ، أن ينـزع الى الدعاء بالخير والشر على وزانٍ واحد ، وكذلك الشأن في الاستدلال بالآية الثانية ، حيث أشـارت الى أن « تزكيـة النفس بالتقـوى والصـلاح ، وأن تَدْسِيَتَها وافسادها بالمعاصي والموبقات » كليهمـا ـ من التزكية والتدسية ـ رهـن بالارادة الانسانية الحرة ، مما ينبيء عن أنهمـا فرع عن استعدادها فطرياً لذلك ، يـؤكد هذا النظر أيضاً ، أن الذي فطرها قد ألهمها فجورها وتقواهـا[٦٩] ، ويؤكـده أيضاً قوله عز وجل « وهديناه النجـدين »[٧٠] وهما طريقا الخير والشر ، وهـذه الأدلة ـ كما ترى ـ قد تضافرت كلهـا على أن طبيعة الفطرة الانسانيـة ، ليست خيـراً محضاً ، بل هي مفطورة على الاسـتعداد للخير والشر ، وعلى سواء ، كما قدمنا .

ج ـ هذا ، واذا أضفنا الى ما سبق ، آياتٍ أُخَر يتبـادر من ظاهرها ، أن الانسان قد فطر أصلا على الهلع ، والخور ، والجزع ، والشـح ـ وهي خصـال ذميمة ـ الا أن يتولاه « الايمـان » بالله سـبحانـه ، والأداء الدائـم للعبـادات المفروضة ، بالتهذيب والاصلاح ، والتوجيه ، اذا أضفنا هذا المعنى الى ما سبق ،

أدركنا مدى الشُقَّة التي تفصل بين هذه المعاني لظواهر الآي ، بعضها قبل بعض ، من ذلك مثلا قوله تعالى : « إنَّ الانسان خُلِقَ هلوعاً ، إذا مَسَّهُ الشَّرُ جزوعاً ، واذا مسه الخيرُ منوعاً ،إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون »(٧١) • على أن بعض الآي في تصويرها للنفس الانسانية توحي بأن الانسان ــ لِغَلَبَةِ نزعة الشر فيه ــلا ينتفع من التجارب القاسية التي مرت به ــ صلفاً أو غرورا ــ من مثل قوله تعالى : « واذا مَسَّ الانسانَ الضُرُّ دَعانا لجنبه ، أو قاعداً ، أو قائماً ، فلماكشفنا عنه ضره ، مَرَّ كأنْ لم يدعنا الى ضُرٍّ مسَّهُ ، كذلك زُيِّن للمسرفين ما كانوا يعملون » ولا يخفى ما في قوله تعالى : « دَعانا لجنبه ، أو قاعداً ، أو قائماً » ، من الدلالة على فرط ما أصابه من هَوْل الرُزْءِ ، وفداحةِ الخَطْب ،وَعِظَم الكارثة ، المستفاد من الذُهول في الدعاء ، يتقلب فيه على سائر أحواله ،وبما اعتراه من الهم والقلق والاضطراب، وهذا ما يؤديه معنى الجزع والهلع في الآية السابقة ، حتى اذا زايلته المصائب، وانكشفت عنه المحن ، لم يستفد من هذه التجربة المرة ، لاسرافه في أمره ــ كِبْراً وغرورا ــ ، مما يومىء بأن «الغفلة» اذا كانت قد استغرقته بحيث صرفته عن الاعتبار ، والتماس العظة من تجاربه القاسية التي مر هو بها ، بجُمْع نفسه التي تبددت منها شعاعا ، وعاينها واستشعرها بجملة أحاسيسه ومشاعره ، أقول اذا كان هذا شأنه ،فهو عن التماس « العبرة » من تجارب الماضين أبعد ، اذ لم يكن لأهوال الصراع العاتي على المسرح التاريخي في الماضي السحيق ، وَقْعٌ على وجدانه ، لأنه لم يشاهده ، أو يشارك فيه ، فلم تعانِ نفسه من آثار كوارثه وأرزاءه شيئاً ،ولو كانت نفسه خيِّرةً بطبيعتها ، غير مفطورة على شيء من الشر أصلا ،لانبعث من ذات نفسه ما يوقظ وعيه لذاته ، ولاستحضرت لمدارك حسه آثار تجاربه المُرَّة بما فيها من صنوف المحن والبلاء ، وهي جزء من الابتلاء ،« بل هي فتنة" »(٧٢) : « فأصابهم سيئاتُ ما كسبوا »(٧٣) ولانبثق من أغوار نفسه نور الحكمة ليبدد غواشي ظلمات الغفلة السادرة التي رانت على بصيرته ، لقوله سبحانه : « إنها لا تَعْمى الأبصار ، ولكن تَعْمى القلوب التي في الصدور »وقوله عز وجل : « ولكن أكثرهم لا يعلمون »(٧٤) ولكنها النفس الأمارة بالسوء صرفته عن التماس العبرة من

المحنة التي كانت فتنة ، وكيف تكون خيِّرة بطبيعتها وهي « أمَّارة » بالسوء » بصريح النص القرآني، قوية الايحاء به، بارعة التزيين له، مسرفة الاغواء في الحمل عليه : « كذلك زُيِّن للمسرفين ما كانوا يعملون »[٧٥] وليس هذا من طبيعة الخير وخلاله في شيء ، بل هو الى أصل الشر أقرب ، وبه أوثق .

يؤكد هذا ، ان بعض الآي تصف الانسان — وعلى وجه التأكيد — بأنه جحود لفضل ربه ، كَنود لاحسانه اليه ،في قوله تعالى : « إنَّ الانسان لربه لكَنُود »[٧٦] ولا ريب أن كُفران النعمة صفة ذميمة لا تصدر عن طبيعة خيِّرة أصلا ، بل تراه يأخذه الصلف ، والكبر، والغرور، فيزعم أن النعمة تصيبه بجهد نفسه دون أن يكون لها صلة بفضل ربه، تجد هذا في مثل قوله عز وجل : « فاذا مَسَّ الانسان ضُرٌّ دعانا ، ثم اذا خوَّلْناه نعمةً منا ، قال إنما أُوتيتُه على علم ، بل هي فتنة، ولكن أكثرهم لا يعلمون »[٧٧] .

فالانسان — كما ترى — يعرف الله تعالى في الأزمة ، ويجحد فضله في النعمة، وغضارة العيش . هذا ، ونفيُ العلم عن أمثال هؤلاء في تذييل الآية الكريمة التي تلونا ، كناية عن الغفلة ، وفقدان الوعي للذات ، حين تستغرقها الشهوات ، وترين عليها الغواية والضلالة ، ويتملكها الصلف والغرور .

د — الامام الغزالي يصدر عن آراء متناقضة فيما يتعلق بتحديده لطبيعة الفطرة الانسانية.

لا يستقيم بالامام الغزالي النظرُ في صدد تحديده لطبيعة الفطرة الانسانية ، فتراه تارة يصفها بأنها : « مفطورة على الشر » وأخرى يراها خلقت وفي جبِلَّتها « الاستعداد الفطري للخير والشر معاً »وطوراً يذهب الى أنها « خَيِّرة» بطبيعتها »[٧٨] والظاهر أن منشأ هذا التضارب عنده ، هو اختلاف ما يعترى الانسانَ من الحالات النفسية التي صوَّرتها ظواهر الآيات التي تلونا ، لدواعٍ أو مؤثرات خارجية .

هـ — ابن خلدون يرى أن الفطرة الانسانية قابلة للخير والشر في أصل جبلتها ، ولكنها الى خلال الخير أقرب .

ترى مذهبه هذا واضحاً في « المقدمة» حيث يقول في صَدَد تقريره لجدارة الانسان بالمُلْك والسياسة : « لمَّا كان المُلْك طبيعياً للانسان ، لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلنا ، وكان الانسان أقرب الى خلال الخير من خلال الشر ،

بأصل فطرته ، وقوته الناطقة العاقلة ،لأن الشر انما جاء من قبَل القوى الحيوانية فيه ، وأما من حيث هو ، فهـو الى الخير ، وخلاله أقرب ٠٠ »(٧٩) ٠

٣ ــ بعض أقطاب الفكر السياسي في الغرب يذهب الى أن الانسان شرير بطبيعته حافـل بالنقائض ٠

هذا الرأي للفيلسوف السياسي (هوبز) وأغلب الظن أنه مستقى من بيئـة معينة ، ساد فيها ظلم الملوك في عصـره ،وشاع الفسـاد ، وانعـدمت فيها آثـار الهداية الالهية ، فهـذا الوضع اذن ، له دواعيه وأسبابه ، أو هو ثمرة لتجاربـه الشخصية التي حددت وجهة نظره، وليس نتيجة طبيعية للدراسة الموضوعية للفطرة الانسانية من حيث هي ، يرشدك الى هذا، تعميم وصفه وحكمه ، حيث يقول(٨٠): « الانسان كائن شرير ، حافل بالنقائض، جبان ٠٠ » (٨١) وواقع الحياة الانسانية ينافي هذا التعميم ٠

و ــ موقفنا ازاء ظواهر الآي المتعارضـة ،واستخلاص مراد الشارع منها بالتوفيق بينها أصولياً ، وعلى ضوء من الروح العام للتشريع الاسلامي ٠

لا يسعنا ازاء هذا التضارب في الآراء حول « طبيعة الفطـرة الانسانيـة » استناداً الى ظواهـر بعض آي القـرآن الكريم ، الا أن نبين وجه الحق في هـذه المسألة ، بالاستدلال والتوجيه الأصولي ،اذ لا يمكن تعليل توجيهات القرآن الكريم لقوى النفس الانسانية ، ومعالجـة مناشيء عُقَدها ، وحالاتها العارمة الا بعد تحديد طبيعة فطرتها ، وليُرى مواقـع تلك التوجيهات ، وأساليب المعالجة التي تتكيف بتلك المواقع ، فلا بـد اذن من أن نقطع فيها برأي، في ضوء مانستخلصه من مراد الشارع من تلك النصوص المتعارضة في ظاهرها ، والمتسقة من حيث معانيها ، ووظيفة الباحث ــ في مثل هذه الحال ــأن يكشف ذلك الاتساق القـائم ، دون افتعـال أو تطويـع ، أو استكراه ، اذلا تخالف في معاني القرآن الكـريم ، ولا تضارب، على أن يدعم الباحث مايكتشفه من المعنى المتسق للنصـوص ، بالأدلـة وبالروح العام للتشريع ، لأن « التوفيق »ضرب من التأويل ، والتأويل لا بد له من موجِب ومسوغ ٠

١ ــ فرق بين الحالات النفسية العارضة التي تعتري الانسان عادة ، أثراً لعوامل خارجيـة مؤثرة ، أو لسوء استخدام الانسان لقواه النفسية ، وبين جوهر فطرته الانسانية ٠

ينبغي أن نسترعي النظر ــ بادىءذي بدء ــ الى أن ثمة فرقاً جوهرياً بين

الحالات النفسية العارضة التي تعتري الانسان صدىً لعوامل خارجية مؤثرة ، سواء أكان مصدرها البيئة الخاصة ـ ولاسيما في المراحل المبكرة للنشأة الأولى ـ أم العامة ، وما يسود فيها من أعراف ، وتقاليد موروثة متحكمة ، أو ما يجري فيها من تيارات فكرية جارفة ، وفلسفات اجتماعية وسياسية وافدة ومتخالفة ، أو ما يستقر فيها من تُرَّهات أو معتقدات بدائية ، أو ما يتعاورها من موجهات دولية مضلِّلة تموج بها الوسائل الحديثة للاعلام ، أم غير ذلك من المؤثرات الفعالة ذات الأصداء البعيدة المدى في توجيه القوى النفسية ، ولا سيما لدى محدودي الثقافة ، ناهيك عما يكون ثمة من أثر ناجم عن سوء استخدام الانسان لملكاته ، أو تعطيله واهماله لقواه النفسية ، بحيث يُعقِب ذلك تخلفاً اجتماعياً وسياسياً وفكرياً ، ونفسياً ، وروحياً ، من شأنه أن يُضعف أو يُعجز تلك القوى عن تأدية وظائفها التي من شأنها أن ترتقي بالانسان الى ما قُدِّرَ له أن يسمو ، ولعل في قوله تعالى : « إن السمع ، والبصر ، والفؤاد ، كلُّ أُولئك كان عنه مسئولا » (٨٣) ما يشير الى ذلك المعنى ، وهي « مسؤولية » نراها منصبة أولا على كيفية التصرف في هذه القوى ـ تنمية واستثمارا ـ وفيم استخدمت ووظفت ، وبِمَ نمِّيت ، أو على التصرف اذا كان على النقيض من ذلك ، والسمع والبصر والفؤاد هي منافذ العلم والمعرفة التي يتم بها إعلاء شأن « الذات الانسانية » ونرى هذه « المسؤولية » متجهة أيضاً الى الانسان عن مدى صيانته لتلك القوى ، والمحافظة عليها ، أن تتسرب الى أصالتها ، وصفاءها ، طوارىءُ الآفات المادية والمعنوية ، وعوادي الفتنة ، والاغواء ، وعوامل اثارة الغرائز الدنيا ، وبواعث الأهواء التي قد تبلغ حداً من القوة والعنفوان بحيث تطغى على حكمة العقل ، وتهيمن على ايحاءات الضمير الحي ، مما يعكر عليهما صفوهما ، ويَقْصُرُ من نفوذها ، ويَفُلُّ بالتالي من قوة العزم ، وصلابة الارادة الخيِّرة .

على ان طغيان هذه العوامل الفعّالة هي منشأ « الغفلة » و « نسيان الذات » ـ كما أسلفنا ـ ولذا قد تكرر التحذير منها في مواضع شتى من القرآن ، اذ تراه يُصوِّر هذا المعنى ـ على سبيل المثال ـ في أصل البشر الأول ، مشيراً في ذلك الى العامل الأساسي الذي أهبطه الى الأرض ، بقوله تعالى : « ولقد عهدنا الى آدم ، فنسي ، ولم نجد له عزماً » ، فالغفلة ونسيان الذات ، وخَوَرُ العزم ، انما يكون باهمال أو اطِّراح الأسباب التي تُعلي شأنها ، مما يعرقل سيرها على

سَمْتَ ما تستوجبه أصالة فطرتها ـ أقول : كل أولئك ، كان بمؤثر خارجي هو من التغرير والاغواء بسبب ، فلقي جزاءَ نسيانهٍ ذاتَهُ ، وخَوَرِ عزمه في المقاومة .

ألا ترى الى الجاهلية الأولى ـ على سبيل المثال ـ كيف أفسدت « الوثنية » فيها أصالة الفطرة الانسانية ، وشلّت طاقات العقل ، والضمير ، والنفس والروح ، حتى تضاءل أمرها جميعاً مما أعجزها بالتالي عن أداء وظائفها التي تسمو بها الذات الانسانية ، ويعلو شأنها ، من رُشد العقل ، وقوة ايحاء الضمير ـ بالارتياح والرضا ، أو الملامة والتأنيب ـ ونزوعِ النفس واستشرافها الى مطامحها من المُثُل والفضائل ، وسموّ الروح الى الأفق العلوي الذي يصله بالخالق البارىء جل وعلا ، اذ الروح الانساني نفحة من روح الله تعالى بصريح النص : « فاذا سَوَّيتُهُ ، ونفخت فيه من روحي ، فقَعُوا له ساجدين »(٨٤) . سجود اكبار وتحية لرفعة شأنه ، وعِظَم آثار ملَكاته ومواهبه !!

فالوثنية تيار عقائدي بدائي خرافي جارف ، قد استغرق الجزيرة العربية كلها ، أيام الجاهلية ، وتحكّم فيها ، فكانت ـ بتعدد صورها المزرية ، وبخرافاتها وتُرّهاتها ـ عدواناً خطيراً على الفطرة ، وليست عنصراً نابعاً منها ، بل كانت امتهاناً لها ، وآفة بيئية قد شلّت من طاقاتها ، وقواها ، فأركستها في عَمّيَّةٍ جاهلية ، فاقدة الوعي لكيانها وذاتها الانسانية والحضارية ، فأنستها بالتالي رسالتها ومهامها في هذا الوجود ، ثم تملكتها ـ نتيجة لذلك ـ آفات الفرقة ، والانقسامات ، وحماقة العصبية الجاهلية الرعناء التي كانت تسري في كيانها روحاً ، وفي دمائها سعيراً سريان النار في الهشيم ، حتى استنزفت دماءَها في احتراب ضار مستمر لا ينطفىء لـه أُوار ، وقطّعت عزيز أرحامها ، فلم يعد بوسعها أن تدرك لها في هذا الوجود من معنى ، حتى جاء الاسلام ، فاجتثّ الوثنية من أصولها أولا ، بعد محاربتها حرباً لا هوادة فيها ، بصبر وجلد واستماتة ، سنين طوالا ـ باعتبارها آفة من أعظم آفات البشرية ، بل منشأ مهانتها ، وعلة تبديد طاقاتها ـ وردّ العرب الى أصول فطرتهم ، بعقائده ، وعباداته ، وآدابه ، وتشريعاته الملزمة ، حيث أرسى بها أصول « وحدتهم » التي كانت مصدر عزتهم وقوتهم ومنعتهم ، بل كانت تلك العقائد والعبادات ، والآداب والتشريعات ، مصدر اشعاع روحي وأخلاقي ، وفكري ، أيقظ فيهم وعيهم لذاتهم الانسانية الحضارية بعد أن لم يكن

لها تصور في مخيلتهم ، ولا رسْم في نفوسهم ، بل ولا شعور في أحاسيسهم ، أشار الى ذلك قوله تعالى ـ على سبيل المثال : « لو أنفقتَ ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم، ولكن الله ألّف بينهم »[٨٥] وأوحى اليهم أن مناط ذلك هو « الاعتصام بحبل الله ، الذي جمعهم على قلب رجل واحد ، لأول مرة في تاريخهم ، وحذرهم أن يعودوا الى مكانتهم الأولى من الانشقاق ، والانقسام الذي أضعفهم أمام عدوهم ، وذهب بقوتهم ومنعتهم :« ولا تنازعوا فتفشلوا ، وتذهب ريحكم »[٨٦] كما وحّد غايتهم في هذا الوجود ، لتتحد وجهتهم اليها ، وتستقطب سعيهم فيها، وليس أضرّ على الأمة من أن تتفرق بها السبل، فيصبحوا طرائق قدداً، فكانت تلك التعاليم والأصول والتوجيهات هي التي أخرجت لنا أمة برهنت ـ واقعاً وعملا ـ أنها خير أمة أُخرجت للناس ، بما كان لها من «فاعلية» عجيبة في الواقع التاريخي ، مصداقاً لقوله سبحانه :« كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله »[٨٧] ، ونوه القرآن الكريم بأكبر حدث تاريخي في حياة الأمة ابان نزوله ،وهو تحقيق هذه « الوحدة » فعلا ، فبلغت بها شأواً في قوتها ومنعتها أن شملت الجزيرة كلها ، الأمر الذي كان مستعصياً على التحقيق قبل ذلك الى حد الاستحالة، أثراً لآفة الوثنية التي أنقذهم منها ، وعصمهم من مُعقّباتها، ويلحق بالوثنية ما كان على شاكلتها معنى وأثراً ـ وامتن الله عليهم بذلك فيما تلونا آنفاً بقوله تعالى : « لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم »[٨٨] ولذا أمرهم الله أمراً جازماً ، بأن يلتزموا دائماً ـ وعَبْر الأحقاب المتطاولة ـ بما كان سبباً في انقاذهم أول مرة ، مما كانوا فيه من الضياع ،والشتات ، والتمزق ، والاحتراب ، وتسافك الدماء ، وتبديد الطاقات ،ونسيان الذات ، والتردي في مهاوي الضلالة ، والجهل والغي ، حيث يقول سبحانه : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا »[٨٩] وقوله تعالى :« ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم »[٩٠] كما تلونا .

أما « توحيد الغاية » فتراه في مثل قوله عز وجل : « والذين جاهدوا فينا ، لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا »[٩١] وقولهْ تعالى: « وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم »[٩٢] وقوله عز وجل : « إنّ صلاتي ، ونُسُكي ومحياي ومماتي ، لله رب العالمين ، وبذلك أُمرت ، وأنا أول المسلمين » .

فالغاية القصوى من الوجود الانساني فيما تحدده مثل هذه الآيات الكريمة هي اسلام الوجه لله تعالى ، وابتغاء رضاه ، والجهاد في سبيله ، لاقامة الحياة الانسانية الكاملة بما تنهض على الأسس والمبادىء التي جاء بها شرعه الموحى به ، تحقيقاً للظفر بسعادة الدنيا والآخرة ، والاتجاه الى الله تعالى انما يعني ــ فيما يعني ــ الاتجاه الى الكمال ، والخير الأسمى : « ولله المثَلُ الأعلى » .

هذا ، وما أمر المهاجرين والأنصار في « امتزاج فطرتهم بمعاني الوحي الالهي » الا نموذجاً فذاً ، وخالداً أبدالدهر ، وليس أدل على سمو المبدأ ، وصدقه ، وعظمته وواقعيته ، من عظيم آثاره !!!

٢ ــ من المؤكد أن القرآن الكريم ، اذ يقابل « الدين بالفطرة » على أنه عينُها ــ أصالة وجوهراً ومقتضيات ــ ويقرر صراحة أيضاً أنه لا تناقض بينهما ، وأنه « الدين القيم » فالفطرة قيِّمة ، وأنه « لا تبديل لخلق الله » فلا تبديل لشرع الله ، مما يوحي أيضاً ، بأنه لا يجوز الخروج عن مقتضياتها ، ــ كما بينا ــ أقول : ان القرآن الكريم ، اذ يعقد هذه المقابلة ، ويؤكد تلك القضايا ، ولوازمها المنطقية ، فانما يقصد الى تبيين « وجه الحق » في جوهر الفطرة الانسانية « وأنها مفطورة أصلا على الخير المحض ، لتتم هذه المطابقة بينهما ، وتتحقق امكانية تنفيذ التكليف على الوجه الأكمل ، بل تيسير هذا التنفيذ ، ليكون في حدود السعة ، اذ الدين خير كله ، بلا ريب ، ولا أصل للشر فيه ، فكذلك الفطرة ، ولو كان التناقض بينهما ، على ما هو الشأن في الخير والشر ، لما تأتَّى التكليف والتنفيذ والامتثال الطوعي ، اذ لا يثبت الشيء مع ما ينافيه ، لاستحالة اجتماعهما ، فضلا عن الامتزاج والائتلاف ، هذا من حيث « المنطق العقلي » .

أما من حيث « المنطق الروحي والديني » فان تكييف الفطرة الانسانية بكونها مجبولة على الشر ــ كلياً أو جزئياً ــ أمر لا يتسق والروح العام للتشريع الاسلامي ، من قِبَلِ أنه قائم أساساً على « الحكمة البالغة » لقوله سبحانه : « قل فلله الحجة البالغة » والحجة قوامها الحكمة ،[٩٣] وعلى رحمته التي وسعت كل شيء : « ورحمتي وسعت كل شيء »[٩٤] : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين »[٩٥] وعلى عدله المطلق سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ، ولو على أنفسكم »[٩٦] فضلا عن أنه جل وعلا ، منزه عن « النقائص » فكان من غير المتصور عقلا وشرعاً ، أن يفطر الجبلة الانسانية على الشر المحض ، أو أن يكون له ــ سبحانه ــ في الشرِّ غرض معقول أو مقصود !

٣ ـ التنسيق بين معاني الآي التي تلونا آنفاً بما تشكل ظواهرها ، أو يبدو فيما بينها من تعارض ظاهري ، حتى غدت منشأ تضارب آراء العلماء بصدد تحديدهم لطبيعة الفطرة الانسانية من خلالها ـ تنسيقاً يكشف عن المراد الحقيقي للشارع منها ٠

وتفصيل ذلك : أن المستقرىء لما أسبغ القرآن الكريم من أوصاف النقائص بوجه خاص ، على النفس الانسانية ، والمتتبع لموارد استعمالها فيها ، يرى أنها أفرغت في صيغ «المبالغة» غالباً ، للدلالة على الامعان فيها ، وكثرة وقوعها ، من مثل وصف النفس بأنها مصدر الأمر بالسوء ، والاغراء به ، بل والدأب في الحمل عليه ، في مثل قوله عز وجل :« إن النفس لأمارة بالسوء »(٩٧) ومن وصف الانسان بخور العزم تجاه البأساء والضراء ، والكوارث والمحن ، وأنه يستبد به الشح والضنة اذا ما أصابته نعمة سابغة ، فيمسك عن الانفاق وعن مد يد العون في الأزمات والضوائق، حتى لكأن ذلك فطرة فيه ، في مثل قوله عز وجل : « إن الانسان خُلق هلوعاً ،إذا مسّه الشر جزوعاً ، واذا مسه الخير منوعاً »(٩٨) وهما صفتان ذميمتان ومن خلال الشر ، مما ينبيء عن فساد الطبع جبناً ، وشحّاً ، وأنانية ، أقول :

٤ ـ ان اسباغ القرآن الكريم مثل هذه الأوصاف من النقائص على النفس الانسانية ، وعلى هذا النحو من المبالغة ، لا يغيّر من حقيقة الفطرة التي برأ الله الناس عليها ، من حيث انها مفطورة أصلا على « الخير المحض » الذي لا مكان للشر فيه باطلاق ، على ما بيّنّا آنفاً ، بل ان وصفها بالنقائص المبالغ فيها ، ينطوي ـ في الوقت نفسه ـ على سر بلاغي يدركه ذوو الحس المرهف بما يتركه مثل هذا الأسلوب البياني من وقع على الوجدان ، ومن أثر يوحي بحقيقة المعنى المراد القائم على التشبيه والمجاز بالدليل الصارف عن المعنى الحقيقي المتبادر من ظاهر اللفظ في أصل وضعه اللغوي ، مما يجعل التوفيق ممكناً بين الوصف الكاشف عن طبيعة الفطرة ، وجوهرها من جهة ، وبين الوصف الذي جاء في ظاهره مناقضاً ، من جهة أخرى ، ليدل على ما يكون طارئاً على هذه الفطرة ، وعدواناً عليها ، لعوامل أخرى مؤثرة، كما أسلفنا ٠ هذا ، وبالنظر الى كثرة وقوع مثل هذه النقائض ، والامعان فيها من جانب الانسان، عبر عنها بصيغة المبالغة مجازاً ، حتى لكأنها فطرة متأصلة ـ كما ذكرنا ـ لا على أن تلك « النقائص » جزء من ماهية فطرته!

٥ ـ الملحظ الدقيق الذي التفت اليه الامام الزمخشري في التنسيق بين الظواهر المتعارضة للنصوص ، ينهض بالتوفيق بينها على نحو يؤكد أصل الخيرية في الفطرة الانسانية ٠

على أن امكانية التوفيق الذي يرفع هذا التناقض الظاهري بين وصفها بالخير ، ووصفها بالشر وخلاله في وقت معاً ، تبدو في أن الوصف بالخيرية جاء على

سبيل الحقيقة ، بخلاف الآخر ـ وهو الوصف المناقض ـ فقد جاء على سبيل المجاز المدعم بالدليل الصارف ، وهو المنحظ الذي التفت اليه الامام الزمخشري ، وتفصيل ذلك : ان القرآن الكريم ، اذ يتجه بهذا الأسلوب البياني باسباغ أوصاف النقائض على الانسان الذي أخذ نفسه بالامعان فيها ـ وهي تنطوي على معنى الازدراء به بحيث تُشعره بالتعنيف البالغ على عكوفه على أسباب نقائصه ، ودأبه على صدوره عنها ، حتى لكأنه مفطور عليها ـ أقول : ان القرآن الكريم اذ يتخذ هذا الأسلوب في معالجة المسرفين في أمرهم ، ايقاظاً لوعيهم لذوات أنفسهم ، فذلك من أجل «تصوير الحقيقة الواقعية في المجتمع» تنفيراً للانسان من أن يستقر وضعه عليها ، لما تفضي اليه من ضَعَة الشأن ، ونسيان الذات ، والغفلة المقيتة عن أداء مهامه التي كلفته بالنهوض بها رسالة الوجود الانساني والحضاري ، فكان « تصويراً للأمر الواقع » وليس تحديداً للحقيقة الفطرية التي تناقض ذلك الواقع المر ، مما يستوجب اللفت الى وجوب أن يتعهد الانسان ملكاته ومواهبه وقواه النفسية التي تكوّن في مجموعها « الذات الانسانية » رفعاً لشأنها ، واعلاءً لقدرها ، ولا يتم ذلك الا بالانماء والارواء في ضوء توجيهات الكتاب العزيز ـ اقامة لها ، لتستوي على سَمْت فطرتها الأصيلة ، لا تريم عنها .

هذا ، والحقيقة الواقعية المرة التي أشرنا اليها ، مفادها : أن النفس الانسانية اذا ما مَرَدَتْ على النقائض حتى صار ذلك دأبها ، نتيجة لاهمال الانسان تنمية قواها ، واستثمارها في خيرها هي أولا ، استجابة لما تتطلع اليه من الارتقاء في معراج الكمال والمجد ، أقول : اذا ما مَرَدَتِ النفس الانسانية على المآثم والنقائض ، تمكنت أصولها فيها ، ورسخت ، حتى غدت كأنها مجبولة عليها ، لا على أنها فطرة أصيلة فيها ، كما ظن بعض العلماء خطأً ، أو أن خلال الشر أمر جِبِلِّيٌّ نابع من أغوارها ، لتنطلق معبرة عن ذاتها ، بل هو مجرد تشبيه أو مجاز ـ كما علمت ـ مما يؤكد أن ليس منشؤها النفس الانسانية على التحقيق ، بل هو انحراف من قبل الانسان نفسه ، بايثاره لتلك النقائض والخلال الذميمة ، أو «المآثم الكبرى» على خليقة الفضيلة ، والمُثُل العليا ، والقيم الانسانية التي توحي بها ، وتستشرفها « الحاسة الفطرية » في الانسان نفسه ، فضلا عن توجيه الدين ، وما كانت أساليب القرآن العظيم في هذه المعالجة الا لرد الانسان الى

أصيل فطرته التي برأه الله عليها ، فكان الانحراف عنها أمراً اختيارياً ـ كما ترى ـ بدليل توجيه « المسئولية » عن ذلك بصريح النصوص ، ضبطاً للموازين ، واقامة للمعايير إبّانَ التصرف في المَلَكات العليا ، والغرائز الدنيا على السواء ، حتى هذه الأخيرة ، (الغرائز) هي أيضاً خير محض بالنسبة الى فطرة الانسان ومطالبه ، وحاجاته الفطرية ، وأداء دوره ورسالته في هذا الوجود، اذا ما كبح جماحها ، ونالت حظها من التوجيه ، والترشيد ، والتعبير عن ذاتها في طرقها المشروعة ، ولا يتسع المقام هنا للتفصيل والاستدلال •

٦ ـ توجيه المسئولية ـ الدينية والدنيوية ـ على النقائص ، وكبائر الاثم ، اهمالا للملكات ، والغرائز ، يؤكد أصل الخيرية ، في الفطرة الانسانية ، وان هذه المآثم تشكل عدوانا عليها ، وظلماً لها ، بحرمانها من حقها في بلوغ مستوى المجد والرفعة ، فالنقائص اذن ليست أمراً نابعاً من ذات الفطرة ، ولا تعبيراً عن مقتضياتها •

أما ، « المسؤولية » التي تتجه الى الانسان عن خروجه على مقتضيات فطرته ، عدواناً عليها ، وحرماناً لها من حقها في الارتقاء الى مستوى الرفعة والمجد والكمال ، مما لا يسع عاقلا نكران ذلك ، فتراها في مثل قوله سبحانه : « إن السمع والبصر والفؤاد ، كلُّ أولئك كان عنه مسئولا »[٩٩] وهذه منافذ العلم ، والمعرفة ، ومسارب التأثيرات الوجدانية الخارجية ، وبواعث الارادة ، ولا ريب أن اهمالها ، أو تعطيلها أو سوء استعمالها ، يسمح للمؤثرات الخارجية ان تهدم ما تعتصم به النفس من الغوائل التي تعدو عليها ، أو يجعل من السهل تحكّم الهوى فيها ، وحينئذ يضعف نفوذ العقل ويتضاءل ، وتتحكم الشهوات التي تورث العماية عن القيم ، مصداقاً لقوله تعالى :« فاستحبوا العَمَى[١٠٠] على الهدى » ويُمْنى العزم أو الارادة بالخَوَرِ ، وهذه أسباب تهافت الذات ، وانهيار المقومات الجوهرية للشخصية الانسانية ، وهو المعبَّر عنه في القرآن الكريم ، بنسيان النفس ، في قوله عز وجل :« نسوا الله ، فأنساهم أنفسهم »[١٠١] أو الغفلة المعبَّر عنها بالعمى ، كما أشرنا •

وعلى هذا ، فان خلال الشر أمر اختياري ، وليس اضطرارياً بحكم الفطرة ، بل عدوان عليها عمداً ، ـ كما بيَّنا ـ ولذا جاءت توجيهات القرآن الكريم لمعالجة هذه الحال ، رداً للانسان الى أصالة فطرته ـ كما نوهنا ـ وهو « الملحظ الدقيق الذي التفت اليه الامام الزمخشري في تفسيره للآية الكريمة من

قوله تعالى : « ان الانسان خُلق هَلوعا ... » تفسيراً يصرف كلمة « خُلِقَ » عن معناها الأصلي ، الى المعنى المجازي ، حيث جعل الامعان في مقارفة الاثم ، والعكوف على الأخذ بأسباب المعاصي ، في منزلة الأمر المفطور عليه ، للملازمة وعدم الانفكاك ، تشبيهاً ، والدليل النقلي على هذا الصرف والتأويل ، مقابلة القرآن الكريم نفسه « الدينَ بالفطرة » ، خيريةً ، ونقاءً ، وخلوصاً من أسباب الشر والمفسدة ـ كما قدمنا ـ والا لم يكن لهذه المقابلة من معنى تصح به !

ونظير هذا ، قوله تعالى « خُلِقَ الانسانُ من عَجَلٍ » والله يعلم أن الانسان لم يُخلق منه ، ولكن لما كان الانسان عجولا في عامة أمره ، لا ينفك عن ذلك ، عُدَّ كأنه مخلوق منه ، على سبيل التجوز ، لا الحقيقة ، وهذا التفسير ـ وهو الحق ـ يؤصل ما انتهينا اليه من « مبدأ خيرية الفطرة » على ما سيأتي بيانه ، وبذلك يتم التنسيق بين ظواهر الآي المتعارضة ، حيث يقول ما نصه : « ان الانسان لايثاره الجزع والمَنْع ، ولتمكنهما منه ، ورسوخهما فيه ، كأنه مجبول عليهما ومطبوع ، وكأن ذلك الشح أو الجزع أمر خَلْقي ، وضروري ، غير اختياري ، كقوله تعالى : « خُلِقَ الانسان من عجل »[102] .

هذا ، ولا يلبث الامام الزمخشري أن يقيم الدليل الواقعي ـ فضلا عن النقلي ـ على صحة هذا التأويل : اذ يقول « والدليل عليه ، أنه حين كان ـ الانسان ـ في البطن والمهد[103] ، لم يكن به هلع »[104] ثم يتبع هذا الدليل بدليل عقلي آخر ، تدعيماً للمعنى الأول ، فيقول : « ولأنه ذَمٌّ ، والله لا يَذُمُّ فعله »[105] ثم يأتي بدليل نقلي ثالث ليؤصِّلَه ، فيقول « والدليل عليه ، استثناء المؤمنين الذين جاهدوا أنفسهم ، وحملوها على المكاره ، وظلفوها عن الشهوات ، لم يكونوا جازعين ، ولا مانعين »[106] . أي بأصل فطرتهم أو بعد تنقيتها مما شابها من آثار عوامل الفساد الطارئة عليها ، مما عبر عنه الامام الزمخشري « بمجاهدة النفس » وكبح جماح الشهوات التي تستثيرها عوامل الاغواء ، وأسباب الفتنة ، وهنا موطن « الابتلاء » الذي أطلق عليه القرآن الكريم لفظ « الفتنة » في قوله تعالى : « بل هي فتنة » .

ويُستخلص من تقرير الامام الزمخشري لهذه « الحقيقة الواقعية » ،

أقول : يُستخلص مفهوم كُلي يندرج فيه كافة النقائص التي وردت في القرآن الكريم ــ أوصافاً للنفس مبالَغاً فيها ، لعكوفه عليها ــ على أنها صدى لعوامل مؤثرة خارجة عن أصالة الفطرة ، أو أثر" لسوء استعمال الانسان لملكاته ، ودأبه على ذلك ، وعلى ضوء هذا المعنى ، يفسَّر مثل قوله تعالى : « إنَّ النفس لأمَّارة بالسوء » .

هذا ، ومما يؤكد أن « النفس » في استعمال القرآن الكريم ، تأتي تعبيراً عن معان مختلفة ، آيات كثيرة نعرض لبعضها فيما يلي :

٧ ــ المعاني المختلفة لكلمة « النفس » في استعمال القرآن الكريم ، وفي ضوء تلك المعاني ، يحدد ما يُسبغ عليها من الصفات ، من كونها فطرية ، أو ما دون ذلك ، نتيجة لعوامل خارجية ، أو لطغيان الهوى ، أو لسوء تصرف الانسان في ملكاته ، مما يشكل عدواناً على مقومات فطرته .

نتناول هذه المسألة بايجاز شديد ، وصولاً الى وجوب التنسيق بين ظواهر النصوص المتعارضة فيما يتعلق بالأوصاف التي أضفاها القرآن الكريم على النفس الانسانية ، ولبيان ذلك نقول :

أ ــ ان النفس الانسانية وردت في استعمال القرآن الكريم بمعنى « الذات الانسانية» أو « الانسان » تعبيراً بالخاص عن العام ، من مثل قوله تعالى : « كلُّ نفس بما كسبت رهينة »[١٠٧] وهو يساوي قوله تعالى : « كلُّ امرىءٍ بما كَسَبَ رهين" » . وهذا بيِّن[١٠٨] .

ب ــ وترد أحياناً ويراد بها « الغرائز » غير المهذبة ، وذلك في مثل قوله تعالى : « ان النفس لأمَّارة بالسوء »[١٠٩] من باب اطلاق الأعم ، وارادة الأخص .

ج ــ وترد تارة أخرى ويراد بها « الوجدان أو الضمير الانساني الحي » الذي يصدر دائماً عن التأنيب ، والملامة ، على التصرف السيء ، ويلح هذا الضمير في التأنيب حتى يُقض مَضْجَعَ صاحبه ، ومن هنا جاء افراغ التأنيب والملامة ، في صيغة المبالغة ، في مثل قوله تعالى : « ولا أقسم بالنفس اللوامة »[١١٠] وهذه الصفة من خلال الفطرة السليمة بلا مراء .

د ــ هذا ، وترد « النفس » بمعنى القلب المطمئن بالايمان ، في مثل قوله سبحانه : « يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي ، وادخلي جنتي »[١١١] .

وإذا كانت هذه المعـاني للنفس الانسانية ، قد ورد استعمالها فيها ، فقـد أضحى من الميسور أن تُنزَّل كل صفـةمن صفاتها على المعنى المقصود منهـا ، وقد اتضح لنا ، أن بعضهـا فطـري ، وبعضها ما دون ذلـك ، وعلى هذا يتـم التنسيق بينها ، لنخلص الى تقـرير الأصل الذي أصلناه ، من أن طبيعة الفطرة الانسانية خير محض ، لا مكان للشر فيها أصـلا ·

وعلى هذا ، أصبـح جلياً ـ فيمـا نحسب ـ ان الفطرة الانسانية قد خلصت للخير ، طبيعة وجوهراً ، ومما يؤكد هذا المعنى من السنة أيضاً ، قوله ﷺ : « كُلُّ مولود يُولَد على الفطرة » أي خالصـة ، طاهرة ، نقية ، كالصفحة البيضـاء ، لا يشوبها شيء من التشويه والفسـاد ، أو هي كالمـاء العـذب الـزلال ، نقـاء وصفاء وشفافية ، أو كاللبن الصريح ، أو العسل المصفى ، فتعكير الماء ـ مثـلا ـ انما يكون أثـراً لعامـل خارجي عنـه مؤثر فيه ، ريحاً ، أو طعماً ، أو لوناً ، وكذلك اللبن والعسل ، فسادهما ليس من ذات فطرتهما ، فليس من الحق العلمي اذن أن يقال ـ اذا ما تعكر الماء ، أو أسِنَ ، أو فسد اللبن والعسل ـ أن الفساد أصـل في طبيعتها ، أو هكذا خُلقت ، لأن هذا ينافي الحق في أصل نشأتهـا الأولى ، أو الشأن الذي فطرت عليه ابتداء ، وهـو ما أشار اليه الامام الزمخشري بالنسبة الى الانسان اذ يقول : « والدليل عليه ، انه حين كان في البطن ، أو المهد ، لم يكـن به هلع » أي منذ نشأته الأولى ، أو خلقـه الأول ، قبل طروء العوارض ·

وعلى هذا ، يَردُّ الامام الزمخشري ـ كما ترى ـ كل وصف توصف به النفس الانسانية بصيغـة المبالغـة ـ اذا كانت نقيصة تُزرى بصاحبهـا ، تعنيفـاً له ، ومعالجة نفسية على انحرافـه ـ أقـول يردُّها الى التشبيه والمجاز ، ولا يأخـذ بظاهرها اللغوي المتبادر ، لافـادة معنى « التمكن والرسوخ ، والعكوف ، والدأب » لا على أنها أوصاف خلقية فطريـة ضرورية لا اختيار فيها ، حتى يقع التناقض بين وصفها بالخيرية ، وبين وصفها بالنقائص أو النقـائض ، كـلاً على سـبيل الحقيقة ، لأن هذا لا يقع عقلا ولا شرعاً ، بل وينبغي أن يُنزه عنه كلام الله تعالى ، وفعله ، كما يقـول الزمخشـري ، اذ « النقيضان لا يجتمعان » على حد تعبير أهل المنطق ، بل ثمة جوهـر وعارض ، كمـا بيَّنا ·

هذا ، والحاح الامام الزمخشري على التشبيه أو المجاز ، الذي عبر عنه بـ «الكأنيّة» ـ كما رأيت ـ تقرير لهذا المعنى بصورة آكد ، فكانت على هذا المعنى المجازي ، نقائض عارضة ، لا جوهرية فطرية ، بل تشكل افتئاتاً على الفطرة نفسها ، وتنافي مقتضياتها ، لعوامل قد سبق بيانها ، ونظير هذا :

٨ ـ وصف الانسان بكونه « ظلوماً جهولا » ـ بصيغة المبالغة ـ في مورد حمله لأمانة التكليف ـ في قوله تعالى : « وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » اذ يُقصد بهذا الوصف ـ في الحقيقة ـ الاخبار أوالتصوير لما سيقع فعلا من معظم البشر عند وجوب أدائها ، وأنفاذ تكاليفها الشاقة ، من النكوص عن الامتثال ، أو التهاون في أمر أدائها ، أو من الانحراف الارادي عمداً ، عن جادة الحق التي رسمتها رسالة التكليف ، تعنيفاً لهم ، باسباغ وصفي الظلم والجهل عليهم ، حتى بلغا بهم شأواً بعيداً ، وازدراء بهم من شأنه أن يوقظوعيهم لذواتهم ، وهو ضرب من المعالجة النفسية ، لردهم الى أصل فطرتهم ، مما لا علاقة لهذا ـ كما ترى ـ ببيان طبيعة الفطرة وجوهرها أصلا ، اذ ليست الآية الكريمة مسوقة لهذا الغرض ، على ما تبين لنا ، من مراد الشارع وقصده من سياق الآية الكريمة في موردها الذي بيّنا ، هذا ، وقصد تصوير حقيقة الواقع تعنيفاً وتقبيحاً ـ كما أشرنا ـ لا علاقة له ببيان أو تحديد الفطرة الانسانية طبيعة وجوهراً ، ولم لايكون هذا التعنيف والازدراء ، على الخروج عن مقتضيات الفطرة ، وتعاليم الدين ؟؟

وتفصيل ذلك : ان الانسان ـ بمعناه الاستغراقي العام ـ ظلوم لنفسه ، من قِبَل أنه يدرك « قيم » هذا التكليف ، ومبادئه السامية ، ومقاصده الرفيعة التي تنهض بقيمة الحياة الانسانية أو بامكانه ذلك ، ولكنه ـ على الرغم مما أوتي من علم ، أو امكانية التعلم ـ يحمل نفسه على مجافاة تلك « القيم » ليهدم مصالحه ، ومصالح الانسانية جمعاء ، مما يؤول بالآخرة الى اهدار هذه القيم ، والمبادىء ، ونقض أُسس الحياة الانسانية الفاضلة ، عن عمد ، وتصميم ، فالأناسي بوجه عام اذن ، ظالمون لأنفسهم أشد الظلم ، وأقبحه ، حين يهبطون بها الى دركات المذلة ، والهوان ، ويحرمونها حقها في الارتقاء والتسامي في معراج المجد والرفعة ، ليبلغوا بها المستوى الأعلى الذي قُدّر لها أن تبلغه في حدود سعتها وطاقاتها ـ لو استقاموا ـ ولا يُعقل أن تكون تلك الطاقات قد فطرت على النقيض من تلك القيم ، اذن لاستحال التكليف ، لمنافاة الوسيلة لغايتها ، ومن هنا جاءت الاشارة الى هذا المعنى بقوله سبحانه : « فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها »(١١٢) وبقوله عز وجل : « لا يكلف الله نفساً

الا وسعها »(١١٣) وما دام ذلك لا يمكن أن يتم الا عن طريق مقومات وملكات هذه الفطرة من العقل، والنفس، والروح، والغرائز ، والاستطاعة، والارادة الحرة التي هي مكونات « الذات الانسانية » أعدّها الله تعالى فطرةً في الأناسي ، ليتمكنوا من أداء هذا الواجب الباهظ التكاليف ، تكويناً للوسيلة ، وتشريعاً للغاية معاً ، وعلى غاية من الانسجام والامتزاج المؤتلف بينهما ـ على ما أسلفنا ـ أقول مادام الأمر على ما بيّنّا، فان هذا «الوصف» ـ فضلا عن كونه تصويراً للواقع المؤلم بما يستوجب من تقبيح وازدراء ـ هو في الوقت نفسه ـ معالجة عملية بالغة المدى في المعقولية ، والمثالية ، على حد سواء ، اذ لا يتأتى منطقياً ، ولا عملياً ، ولا واقعياً ، تحقيق غاية ما ، اذا لم تكن وسيلتها ملائمة ومتعينة لمقتضياتها ، وناجعة لانفاذها ، وهو ما ضربه القرآن الكريم مثلاً في « النبوة » التي امتزجت فيها مقتضيات الفطرة البشرية ـ ظاهراً وباطناً ـ بمقومات الوحي الالهي ، انسجاماً كاملا ومؤتلفاً ـ كما أسلفنا ـ من حيث انها رسالة تكليف ، لغاية عمران الكون ، واقامة الحق والعدل فيه ، حيث جعله الله تعالى انموذجاً مثالياً حياً للأسوة والاقتداء أبد الدهر ، وكذلك أصحابه ، بل الأمة كلها حين يتركز فيها مناط «الخيرية».

٩ ـ أسلوب من المعالجة النفسية الفعّالة من خلال اثارة العاطفة الدينية ، بما تخلق من حالة تأثيرية غلاّبة في النفس الانسانية، من شأنها أن تحمل على التأسي والاقتداء بما ضرب القرآن الكريم للناس مثلا فريداً خالداً تحققت فيه الانسانية المثلى اعتقاداً وسلوكاً ومواقف حاسمة ، في أشد الظروف حرجاً .

هذا ، وضرب القرآن الكريم مثلاً آخر لذلك أيضاً « المهاجرين والأنصار » ثناءً على تحقق هذا الامتزاج المؤتلف ـ في غير الشخصية النبوية ـ حين جاهدوا أنفسهم ، حتى بلغوا ذلك الشأو البعيد في سمو النفس ، وقد كانوا جديرين حقاً بالثناء عليهم في محكم الكتاب العزيز ، فأضحى قرآناً يُتلى ، تمجيداً للأسوة والاقتداء ، واقامة للحجة على البشر في امكانية تحقق هذا الامتزاج الكامل ، في مثل قوله سبحانه : « والذين تبوّءوا الدارَ والايمان من قبلهم ، يحبّون من هاجر اليهم ، ولا يجدون في صدورهم حاجةً مما أُوتوا ، ويُؤْثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خصاصة" »(١١٤) وهذا ـ دون ريب ـ ضرب من المعالجة النفسية عن طريق اثارة الوجدان الديني للتأسي والاقتداء ، وهو أسلوب من المعالجة الفعّالة المؤثرة بما تخلق اثارة العاطفة الدينية من حالة تأثيرية غلابة ،

في ميدان النفس الانسانية من شأنها أن تحمل صاحبها على الوقوف «المواقف الجدية الحاسمة» في سبيل تحقيق الخير الأسمى، بحيث لا تقوى الشهوات الرخيصة، أو المطامع الشخصية المحدودة العارضة، وسائر الاعتبارات المادية، لا تقوى على الصد عن المضي في تحقيق ذلك المقصد الجلل الباقي أثره في الضمير الانساني العام أبد الدهر، اذ الايثار في العطاء قيمة انسانية عظمى، ولا سيما مع الحاجة بل والخصاصة، وهو أمر لا تقوى على الارتقاء الى مستواه الا النفوس الكريمة، والهمم العالية ذات العزم الصادق، والغايات الانسانية الرفيعة.

ولا مراء أن «الايثار المطلق في العطاء»، من أعظم خلال الفطرة خيريةً وسمواً حين تستقيم على سَمْتها الأصيل، ويسرى في كيانها روح الايمان الحق، بالله عز وجل، ولولا هذا الامتزاج المؤتلف، لما كان ثمة وُسْع" أو امكانية للارتقاء الى هذا المستوى المثالي الرفيع، فكان بحق نموذجاً حياً مضروباً مثلا للأسوة الخالدة، ولاقامة الحجة على الأجيال الخالفة بامكانية تحقق هذا الامتزاج الذي قوامه حقائق الوحي، ومقومات فطرة التكوين واقعاً وعملا، غير مقصور على الذين أُوتوا شرف النبوة، بل وفي سائر البشر بوجه عام، والا ما كان لضرب هذا المثل الرائع، في الايثار المطلق في العطاء، ونكران الذات، بالنسبة للأنصار قِبَلَ المهاجرين، أي معنى يسوّغه.

١٠ــ الانسان «جهول» أيضاً، بالغ الشأو في الجهل، حين لا يدرك ذاته، وأبعاد رسالته في هذا الوجود، وقيمة ما حُمِّل من أمانة التكليف التي منها تستمد قيمة انسانيته.

هذا، والانسان «جَهول» بالغ الشأو في الجهل، حين لا يدرك أبعاد رسالته، في هذا الوجود، وقيمة ما حمل من أمانة تستمد منها قيمة انسانيته، أو لأنه لا يعلم حقائق ما جاءت به رسالته من «بصائر» على الرغم من أنه كان بامكانه ادراك ذلك كله، لقوله عز وجل: «قد جاءكم بصائرُ من ربكم، فمن أبصر فلنفسه، ومن عَمِيَ فعليها»(١١٥) ولولا امكانية ادراكه لحقائقها، أو أبعادها، أو اذا كان من المحال أن يتأتى منه ذلك لَمَا ساغ أنْ يوصف بالعمى، اذ لا يتصور ذلك، الا ممن شأنه البصر، فثَبَتَ قطعاً أن «العماية» انما نشأت باختيار منه، وذلك بانصرافه عمداً عن اعمال عقله في تفهمها، وايثاراً منه للعماية على الهدى والرشد، لقوله سبحانه: «فاستحبوا العمى على الهدى» أو لأنه يجهل ذاته،

وحقائق فطرته ـ لاطلاق لفظ الجهل ،وحذف مُتَعَلَّقِه ـ وهومدعو للعلم بذلك على سبيل الالزام والحتم ، استجابة لقوله جل شأنه : « وفي أنفسكم أفلا تُبصرون » بصراً شاملا للابصار العلمي ، والمعاينة الحسية ، على السواء ، عملا بالاطلاق ، ولقوله جل وعلا : « سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم انه الحق » وهي آيات منصوبة في الآفاق ،وقائمة في الأنفس ، تنطوي على « بينات الاقناع » العقلي ، والوجداني ، ترشيداً له في سعيه المسئول .

١١ ـ ان من يختص بأن يوصف بالجهل والظلم من دون سائر الكائنات ، عَسِيٌّ أو حريٌّ أن يوصف بنقيضيهما من العلم والعدل، وهما من آصل دعائم الحضارة الانسانية .

هذا ، وايراد هذين الوصفين المبالغ فيهما ـ من الظلم والجهل ـ في مورد التكليف وتحمل المسئولية ، مما ينطوي على التعنيف الشديد ، فيه استنهاض لِهِمَّتِه أيضاً، لأن يعمل جاهداً على الاتصاف بنقيضيهما من « العلم والعدل » وهما من أهم دعائم الحضارة الانسانية ، ذلك لأن من يوصف بالظلم والجهل ، هو عَسِيٌّ أو حريٌّ أن يوصف بالعدل والعلم[١١٦] ، بل هما من آصل ماتقتضيه الفطرة أيضاً، لأنها أعدت اعداداً خاصاً لذلك ، بل ما كُوِّنت تكويناً خاصاً الا لمثل هذه المهام العظمى ، فكان الانسان متمكناً من ذلك بحكم الخلقة ، وفي هذا معالجة لرد الانسان الى الأصل ـ كما ترى ـ وتعنيف له على الانحراف ، كما هو ظاهر ، لأن الانحراف إيثار النقيض بمحض الاختيار ـ على حد تعبير الامام الزمخشري ـ ومنشأ ذلك ، اضعاف العقل ، وسائر قوى النفس ، مما يورث خَوَراً في العزم والارادة ، بفعل الانسان نفسه، وآية ذلك ، أنا لا نجد من الكائنات الحية أو غيرها ، ما يصح أن يوصف بهذين الوصفين أو نقيضيهما ، الا « الانسان » فثبت أن اضفاء هذين الوصفين المناقضين لِمَا أُعدت له الفطرة في الأصل ، أسلوب يقصد به التعنيف القوي له ، أن يؤول به أمره الى هذا المآل من الزراية ، وضَعَة الشأن ، وفقدان الوعي للذات الانسانية، استنهاضاً لهمته أن يؤوب الى الوضع الصحيح الذي فطر عليه ، يؤكد هذا ،قوله عز وجل : « واتقوا الله ، ويعلمكم الله » والمراد سيروا على مقتضى فطرتكم، وتوجيهات دينكم ، اتقاءً لسوء المصير في دنياكم وآخرتكم، والله يُمدُّكم بعونه وتوفيقه ، وبارشاده إياكم الى مسالك العلم، كما يعينكم على اقامة العدل ، والقوامة عليه ، والسهر على حراسته والاشراف على تنفيذه، في مثل قوله سبحانه ق «ياأيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط

شهداءَ لله ، ولو على أنفسكم ، أو الوالدين والأقربين »[117] بل ترى القرآن الكريم لاينِي يوجه النفس الى أن تتضرع اليه سبحانه في الدعاء ، للاستزادة من « العلم » باطلاق ، دون الوقوف عند حد ، لقوله تعالى: «وقل ربِّ زدني علماً»[118] وسيأتي مزيد بيان في هذا الموضوع ، لبيان الأسلوب التي اتخذه القرآن الكريم في تنمية مدارك النفس الانسانية وقواها ٠

هذا ، ويلاحظ أن التكليف بالنسبة الى العدل ، منحصر في اقامته وانفاذه ، والقوامة عليه ، وحراسته ، لقوله تعالى: « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط» وقوله تعالى : «كونوا قوّامين بالقسط » فليس التكليف ــ كما ترى ــ بانشاء عدل لم يكن ، بل اقامة عدل قائم في أصول الدين ، ومُستَقِرّ في طبيعة الفطرة فرقاناً على وجه التطابق، وقلنا آنفاً، ان كلمة « كونوا » أمرُ تكوين نفسي للاقامة ، والقوامة ، أي وطنوا أنفسكم على ذلك ، كيلا يميل بكم الهوى أن تعدلوا ، أو تنحرف بكم مصلحة ذاتية خاصة موقوتة عاجلة عن الاستجابة لحكم الشرع ، ومنطق العدل، وصوت الضمير ، كونوا موضوعيين في اقامة العدل ، والاشراف على تنفيذه ، وليس ثمة من منزلة يُتَصَوَّر أن يسمو اليها الانسان ، هي أرقى من أن يكون بيده ميزان العدل بين الخَلْق ، يُقيمه بينهم بنزاهة واخلاص ، ونقاء ضمير ، فانظر الى هذا الشرف العظيم الذي يُوليه الله تعالى هذا الانسانَ ، حيث أسند اليه هذه المهمة العظمى في هذا الوجود ، ولهذا قلنا ، ان الانسان يظلم نفسه أشد الظلم وأقبحه، حين يحرمها حقها في الارتقاء والتسامي الى ما تتعشق هي اليه ، بحكم فطرتها ، من بلوغ المستوى الرفيع الذي قُدِّر لها أن تبلغه ، وهكذا نرى الاسلام يشرع الوسيلة والأسلوب ، كما يحدد الغاية معاً ، وعلى غاية من الانسجام والامتزاج المؤتلف ــ كما قلنا ــ اذ لا يتأتى تحقيق غاية ما في هذا الوجود ، اذا لم تكن وسيلتها متعينة لها وملائمة ، وناجعة لانفاذها وتحقيقها ، ثم هو أسلوب ايجابي لتبصير الانسان بطاقاته ، ووظائفها ، ليكون استخدامه لها على نحو يحقق الغاية المتوخاة من أصل خلقها ، وتكوينها ، واعدادها على هذا النظام الدقيق ، والتقويم العجيب ٠

ولا جرم أن هذا الأسلوب منتج أيضاً في التوعية والتبصير بالمركز الذي

بوأه الله تعالى الانسان في هذا الوجود ،كيلا يفكر في الانحدار عنه حين تضل به السبل عن سبيله ، وليدرك الحكمة الآلهية البالغة من تسخير وتذليل كل ما خلق الله في السموات والأرض له خاصة من دون غيره من الكائنات والمخلوقات ، لأنها لا يسعها أن تهيمن على هذا الكون وموجوداته ، وما في آفاقه ، ولهذا أبت أن تحمل هذه الرسالة بل أشفقت منها ، اذلم تُعدّ اعداداً فطرياً خاصاً يُقدِرها على ذلك ، وانما أُعدت لتكون مسخّرة للانسان ، وهو أسلوب أقل ما يقال فيه ، إنه يبث في روع الانسان أنه لولاه لما خُلق هذا الوجود !! ولا ريب أنه أسلوب فذ في توجيه النفس الانسانية ، وتقوية معنوياتها ، واعلاء شأن ذاتها الانسانية والحضارية ، أما كونه فذاً ، فلأنك لا تجد له نظيراً في سائر الشرائع ، فضلا عن أنه يوقظ في الانسان وعياً ذاتياً، ووعياً كونياً، ووعياً عقلياً وعلمياً، ووعياً وجدانياً ، ووعياً روحياً من الايمان بالله جل وعلا ، وهو أصل الكمال المطلق في هذا الوجود ٠

هذا ، ومما يؤكد روعة هذا الأسلوب ، أنه استطاع أن يوفق بين الوعي الفطري ، والوعي الكوني ، والوعي العقلي والعلمي ، والوعي الروحي ، دون تناقض ، ودون أن يكون توقّر أيٍّ منها عائقاً يعترض سبيل تحقيق الآخر ٠

والله ولي التوفيق ٠

(للبحث صلة)

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
جامعة دمشق

* * *

□ الحواشـي :

١ ـ الأنعـام/١٤٩ ·
٢ ـ الأعـراف/١٥٦ ·
٣ ـ الأنبيـاء/١٠٧ ·
٤ ـ النحــل/٩٠ ·
٥ ـ الكهـف/١١٠ ·
٦ ـ الأحـزاب/٢١ ·
٧ ـ آل عمران/١١٠ ·
٨ ـ الأعـراف/٦ ·
٩ ـ التـوبـة/١٢٨ ·
١٠ـ الأنعـام/١٢٤ ·
١١ـ القصص/٦٨ ·
١٢ـ لقولي تعالى : « ألم يجدك يتيماً فاوى ، ووجـدك ضالاً فهدى ، ووجدك عائلاً فاغنى » ·
١٣و١٤ـ لقوله ﷺ : « أدبني ربي ، فاحسن تاديبي » ·
١٥ـ الـروم/٣٠ ·
١٦ـ المـائـدة/٣ ·
١٧ـ معارج القدس ـ ص ٥٠ وما يليها ـ للغزالي ·
١٨ـ الأنعـام/١٠٤ ·
١٩ـ القـلم/٤ ·
٢٠ـ ارشاد الفحول ـ ص ـ للشوكاني ·
٢١ـ المرجع السابق ـ والموافقات للشاطبي ـ جـ ٤ ـ ص ٥ وما يليها ·
٢٢ـ المرجـع السابـق ·
٢٣ـ المـائـدة/٣ ·
٢٤ـ يونس/٦٤ ·
٢٥ـ البقـرة/٢٢٩ ·
٢٦ـ النحـل/٩٠ ·
٢٧ـ الحشـر/٩ ·
٢٨ـ المؤمنون/٥ ـ ٦ ·
٢٩ـ البقـرة/١٧ ·
٣٠ـ النمـل/٧٩ ·
٣١ـ يونس/٢٣ ·
٣٢ـ الأنبيـاء/١٨ ·
٣٣ـ الاسـراء/١٠٥ ·
٣٤ـ القيامـة/١٤ ـ ١٥ ·
٣٥ـ الـروم/٣٠ ·
٣٦ـ البقـرة/١٣٨ ·
٣٧ـ هـود/٦١ ·
٣٨ـ البقـرة/٢٩ ·
٣٩ـ ابراهيـم/٧ ·
٤٠ـ النسـاء/٢٧ ·
٤١ـ الأحـزاب/٣٨ ·
٤٢ـ فاطـر/٤٣ ·
٤٣ـ النسـاء/٢٦ ·
٤٤ـ المؤمنـون/٥١ ·
٤٥ـ الأنعـام/١٥٠ ·
٤٦ـ البقـرة/٤٥ ·
٤٧ـ المنار ـ جـ ٢ ـ ص ١٩ ـ للشيخ رشيد رضا ـ عن الامام الشيخ محمد عبده ·
٤٨ـ لقوله تعالى : « ولو شاء الله لأعنتكم » لكنه سبحانه لـم يشـا ·
٤٩ـ لقوله تعالى : « وما جعل عليكم في الديـن من حـرج » ·
٥٠ـ لقوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده ، والطيبـات من الرزق » سؤال يـراد به الاستنكار !
٥١ـ العصـر/١ ـ ٣ ·
٥٢ـ الاسـراء/٨٢ ·
٥٣ـ الحشـر/١٩ ·
٥٤ـ الأعـراف/١٥٧ ·
٥٥ـ الأعـراف/٣٢ ·
٥٦ـ الـروم/٤١ ·
٥٧ـ المـائدة/٥٠ ·
٥٨ـ الاسـراء/٩ ·
٦٠ـ الأعـراف/٥٦ ·
٥٤ـ الأعـراف/١٥٧ ·
٥٥ـ الأعـراف/٣٢ ·
٥٦ـ الـروم/٤١ ·
٥٧ـ المـائـدة/٥٠ ·
٥٨ـ الاسـراء/٩ ·
٥٩ـالأنعـام/١٥٣ ·
٦٠ـ الأعـراف/٥٦ ·
٦١ـ البقـرة/٦٠ ·
٦٢ـ آل عمـران/١١٠ ·
٦٣ـ متفـق عليـه ·
٦٤ـ آل عمران/١١٠ ·
٦٥ـ الـروم/٣٠ ·
٦٦ـ الـروم/٣٠ ·

٦٧- الاسراء/٩ .
٦٨- الشمس/٩ .
٦٩- الشمس/٨ .
٧٠- البلد/١٠ .
٧١- المعارج/١٩ - ٢٢ .
٧٢- الزمر/٤٩ .
٧٣- الزمر/٥١ .
٧٤- الزمر/٤٩ .
٧٥- يونس/١٢ .
٧٦- العاديات/
٧٧- الزمر/٤٩ .
٧٨- احياء علوم الدين - جـ ٣ - ص ٢٨ والاقتصاد في الاعتقاد ومعارج القدس ص٥٠ ومايليها-للغزالي.
٧٩- المقدمة - ١٠٦ .
٨٠-القانون والسياسة - امانويل كنت - عبد الرحمن بدوي - ص ٩٩ - خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم - ص ١١١ - الدكتور محمد فتحي الدريني .
٨١- المرجع السابق .
٨٢- المرجع السابق .
٨٣- الاسراء/٨٦ .
٨٤- الحجر/٢٩ .
٨٥- الأنفال/٦٣ .
٨٦- الأنفال/٤٦ .
٨٧- آل عمران/١١٠ .
٨٨- الأنفال/٦٣ .
٨٩- آل عمران/١٠٣ .
٩٠- الأنفال/٤٦ .
٩١- العنكبوت/٦٩ .
٩٢- الأنعام/١٦٢ - ١٦٣ .
٩٣- الأنعام/١٤٩ .
٩٤- الأعراف/١٥٦ .
٩٥- الأنبياء/١٠٧ .
٩٦- النساء/١٣٥ .
٩٧- يوسف/٥٣ .
٩٨- المعارج/١٩ - ٢٢ .
٩٩- الاسراء/٣٦ .
١٠٠- فصلت/١٧ .
١٠١- الحشر/١٩ .
١٠٢- الأنبياء/٣٧ .
١٠٣- الكشاف - جـ ٤ - تفسير سورة المعارج - آية ١٩ - ٢٢ .
١٠٤-المرجع السابق .
١٠٥- المرجع السابق .
١٠٦- المرجع السابق .
١٠٧- المدثر/٣٨ .
١٠٨- الطور/٤١ .
١٠٩- يوسف/٥٣ .
١١٠-القيامة/٢ .
١١١- الفجر/٢٧ - ٣٠ .
١١٢- الروم/٣٠ .
١١٣- البقرة/٢٨٦ .
١١٤- الحشر/٩ .
١١٥- الأنعام/١٠٤ .
١١٦- الانسان في القرآن - للأستاذ العقاد - ص ٣٠ .
١١٧- النساء/١٣٥ .
١١٨- طه/١١٤ .

★ ★ ★

☐ المصادر :

١ - الموافقات في أصول الشريعة .... للامام الشاطبي
٢ - احياء علوم الدين .... للامام الغزالي
٣ - معارج القدس .... للامام الغزالي
٤- الاقتصاد في الاعتقاد .... للامام الغزالي
٥ - الكشاف .... للامام الزمخشري
٦ - المقدمة .... ابن خلدون

☐ المراجع :

٧ - القانون والسياسة ...... الدكتور عبدالرحمن بدوي
٨ - الانسان في القرآن ...... الأستاذ عباس محمود العقاد
٩ - خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ...... الدكتور محمد فتحي الدريني
١٠- المنار .... الامام الشيخ محمد عبده

ديك الجن الحمصي

عبد السلام بن رغبان

١٦١ - ٢٣٥هـ

قراءة جديدة في شعره

عبد الإله نبهان

ليس أصعب من الكلام في موضوع تعاورته الأقلام وكثرت حوله الدراسات ومصادره واحدة وأخباره متحدة مع شح وقلة وغموض واضطراب ، فاسمحوا لي أن أتجاوز حدود البحث التقليدي المنسق الى الاسترسال مع الخواطر والأخذ بأطراف الأحاديث ، وأرجو أن يكون لكلامي شيء من حسن الوقع في موضوع كتبه غيري من الباحثين على نحو آخر مغاير .

في حمص يحبون ديك الجن ، وبعضهم يفخر به بلا فخر ، ويعتز ولا اعتزاز . ولعله من الخير لنا ولديك الجن أن نراه من بعيد .. أن نتوهمه .. نجماً لامعاً لا نعرف عن حقيقته شيئاً ، أو نعرفه مقصفاً خالداً على ضفاف الميماس يفيض متعة ونشوة وحبورا على توالي الأيام والأحقاب ، ان التمتع بالجميل وتملي الحسن والجمال في الكائن يتم لنا من غير تشريح ، وماذا يبقى من الحسناء ان أعمل الجراحون مشارطهم في كل بقعة منها ؟ فليبق ديك الجن ديوان شعر ولكن من غير دراسة ، وشاعراً ولكن من غير تحليل ، وأسطورة زاهية من غير تاريخ .. واليكم أفكاراً وخواطر لا بحثاً ومراجع في صميم ديك الجن وصميم شعره .. أوحتها أشعاره قبل أن توحي بها أقلام دارسيه .

لعل ذكر حمص القديمة وخواءها من الأدب والأدباء جعل الأنظار تتجه دائماً في كل مناسبة أو دراسة الى ديك الجن الذي يعد أهم شاعر نبغ في هذه المدينة في تلك العصور ، كانت حمص لا شأن لها أيام الدولة العباسية(١) وتكاد لا تذكر ، باستثناء ذكرها في عدد من الثورات ، ويبدو أن تحول مراكز التجارة والثروة جعل منها ومن غيرها من مدن بلاد

الشام آنئذ مدناً ثانوية ، لذلك كان الشعراء النوابغ والرجال الطامحون يغادرونها الى المدن المزدهرة في العراق ٠

ديك الجن عبدالسلام بن رغبان ، كتبت عنه دراسات ومحاضرات وخاصة على أقلام أدباء حمص كتب عنه الأستاذ عبدالعليم صافي والأستاذ عبدالمعين الملوحي والمرحوم محي الدين الدرويش ، والأستاذ مظهر الحجي وضع كتاباً كبيراً عنه ولما ينشر بعد ، وكتب غيرهم ممن ستطالع أسماءهم في الملحق بهذه الدراسة ، وآخر من كتب عن ديك الجن ـ فيما أعلم ـ الأستاذ أحمد الجندي ، كتب عنه دراسة في كتابه شعراء من بلاد الشام ٠

وكل ما كتب عنه حتى الآن مكرر ، لأن شعره الذي بين أيدينا قليل محدود ، والمصدر الأساسي للحديث عنه كتاب الأغاني ٠ وقد وردت نصوص تدل على أن شعره كان مجموعاً حتى القرن السادس : ذكر اليافعي في مرآة الجنان أن لابن الأثير صاحب المثل السائر مجموعاً فيه شعر أبي تمام والبحتري وديك الجن والمتنبي في مجلد واحد كبير (٢) ، وتدل كتب الاختيارات التي وصلتنا ككتاب الأنوار في محاسن الأشعار(٣) وكتاب نهاية الأرب أن ديوانه كان بين أيديهم ، كما تدل على ذلك كتب النقد وخاصة تلك التي أكثرت الاستشهاد بشعره لمقارنته بشعر غيره كالمنصف لابن وكيع(٤) ٠ ومع ذلك فان شعره لم يعثر عليه كاملاً حتى الآن ، وكل كتاب من كتب الأدب التراثية يصدر حديثاً قد يقدم لنا أبياتاً لديك الجن كانت غير معروفة ، وكل هذا يدل على أن ديوانه كان موجوداً وعلى أن الأدباء والنقاد قد اهتموا بشعره على نحو ما منذ القديم ٠

لقد قالوا ما قالوه في لقبه (ديك الجن) ، لماذا لقب بهذا اللقب ؟ أوردوا قصصاً لن تجد فيها مقنعاً ولا لها دليلاً ، قالوا : ان « ديك الجن » اسم دويبة في البساتين ٠ وقد قلبت كتب الحيوان قديمها وحديثها وسألت أهل البساتين في حمص ان كان في ارثهم اللغوي اسم هذه الدويبة فلم أحظ بطائل ٠ وقد أشرت الى أن كتب التراث الصادرة حديثاً لا تني تقدم جديداً فيما يتعلق بديك الجن وبغيره ٠ وهكذا كان عندما ظهر كتاب « سرور النفس بمدارك الحواس الخمس »(٥) ـ الأصل للتيفاشي والمختصر لابن منظور ـ فقد ذكر ديك الجن وقال انه لقب بذلك لأنه دعي الى وليمة قدم فيها ديك ، فرثى الشاعر هذا الديك فلقب بذلك ، ولكن القصة ـ وسأذكرها ـ أن أفادت سبب تلقيبه بالديك الا أنها لا تقدم تسويغاً ولا دليلاً يتعلق باضافة الجن الى الديك ٠ واليك القصة :(٦)

قال عبدالسلام بن رغبان ديك الجن يرثي ديكاً لأبي عمرو عمير بن جعفر كان له عنده مدة فذبحه وعمل عليه دعوة ، وبها لقب ديك الجن :

دعانا أبو عمرو عمير بن عامر	على لحم ديك دعوة بعد موعد
فقدم ديكاً عدملياً ملدحاً	مبرنس أثياب مؤذن مسجد
يحدثنا عن قوم هود وصالح	وأغرب من لاقاه عمرو بن مرثد
وقال : لقد سبَّحت دهراً مهللا	وأسهرت بالتأذين أعين هجَّد
أيذبح بين المسلمين مؤذن	مقيم على دين النبي محمد

فقلت له : يا ديك ، انـك صـادق وانـك فيما قلت غير مفنّـد
ولا ذنب للاضياف ان نالـك الردى فان المنايـا للديـوك بمرصـد(٧)

فاذا كانت هذه الأبيات وأضيف اليها ماهجا به نفسه وقال انه على صورة الجني ، استقام لنا تصور ما عن سبب تلقيبه • واليك قوله في نفسه :

أيهـا السائـل عنـي لست بـي أخبـر منـي
أنـا انسـان برانـي الله في صـورة جنـي
بـل أنـا الأسمـج في العيـن فدع عنـك التظنـي
أنـا لا أسلم مـن نفسـي فمـن يسلـم منـي(٨)

وينضاف الى ذلك ــ الى رثائه للديك وهجائه لنفسه ــ خروجه في الليالي وسكره بين البساتين ورفع عقيرته بالغناء ومجونه ••فربما رشحته هذه الأمور مجتمعة لأن يكون في نظر أبناء عصره ديكاً من ديوك الجن •

شعره الجميل ، أو قل المتلبس بمسحة من مسحات الجمال ، والمشهور •• يدور حول حبه لفتاة مسيحية اسمها (ورد) وزواجـهمنها ، ثم تلهبه بالغيرة عليها وقتلها ، ثم يأتي الندم والرثاء الرقيق •• وجمال قصة هـذاالحب ونهايته لا يتجلى من سردها على وجه الحقيقة أو ما يقرب منها ، ولا فائدة من اقحام المناقشات ذات الطابع الحقوقي في سيرة شاعر تلبست حياته بالأسطورة ، بل استمدت جمالهاوتأثيرها منها ، بل ان أسطورة حياته ربما كانت أدل على طبيعة مزاجه واتجاهات سلوكه والبواعث الدفينة لشعره من كثير من الحقائق التي يفتش عنها الباحثون عادة • ماذا يفيدناالتحقق من كون زوجه ورد تخونه أو لاتخونه، واذا كانت تخونه أمع غلامـه أم مع شخص آخر •• المهم أن مزاج ديك الجن الرجراج ، وطبيعته العصبية كانا مهيأين لارتكاب جريمة قتل ، مهما كانت الأسباب والدوافع ،كماأنهما مهيأين في الوقت نفسه للندم والافراط فيه ،ربما من غير موجب للندم أيضاً •

الذين كتبوا في سيرته ورصعوها ودونوها بسبك قصصي مشوق جعلوه يحب غلامـاً وفتاة في وقت واحد ، فجمعوا بذلك بين جنوح طبيعته الى الشذوذ وجنوحهـا الى الاستواء في الوقت نفسه ، ولكنه استواء يقرب من الشذوذ أو قل انه متلبس به لا ينفصل عنه ، وهو شذوذ يغذوه المجون واللامبالاة والانحراف ،يعضده في ذلك ويمنحـه الاستمرارية سكـر دائم تحول الى ادمان •• وان جملة الأخبـار المروية عنه تؤدي الى هذا التصور•• الى تصور انسان عصبي بل مفرط في عصبيته ، مدمن ،محصور داخل ذاته ، مغرق في أنانيته ،في تدليل نفسه وايثارها بالملذات ، وربما كان بعيداً كل البعد عن المشاعر الانسانية التي يمكن أن يشارك غيره فيها ، أو ينفتح فيها على ذلك الغير •• حتى الندامى من الأصحاب والخلان

لا نجدهم في شعره ولا سيرته ٠٠ تفكيره أصم مغلق متجه اتجاهاً حدياً واحداً نحو نفسه ولذاته الحسية المادية : نحو الغلام وورود الخمر ٠٠٠ ولم تستطع الخمر ولا الحب أن يرقيا به الى أي مستوى روحي ٠٠ بل كانا مجرد وسيلة للمتعة التي تساعد على الغرق في الملذات وعلى الاغراق في المجون ٠

انه مقيم في مدينة خاملة آنذاك ٠٠ لم يفكر بالرحلة ولم يوسع آفاقه في عصر كانت بغداد فيه تعج بالحياة والازدهار والعلم والشعراء الكبار ٠٠ وبكل ما تشتمل عليه حياة فتية وحضارة ناهضة ٠٠ بل أقام في بلده على فقره وحاجته ، علل بعضهم ذلك بأنفته من المديح ولم يك أنوفاً ولا عزيزاً ، انه مدح بعض الأمراء التافهين جداً بمقاييس ذلك الزمان ٠٠ انهم لا يعنون شيئاً اذا قيسوا الى أمراء بغداد في ذلك الحين ٠٠٠ بل انهم شبه مسودات عنوا ٠٠ ومديحه لهم وقبوله لأعطياتهم أكبر دليل على أنه كان يكفيه الفتات في عصر الشعراء الكبار والأعطيات الهائلة والمكافآت الجزيلة ٠

وقالوا انه مدحهم لأنه كان يحبهم لأنهم هاشميون ، وكان هو فيما يقال ذا نزعة شيعية ٠٠٠ وليس هذا بالتعليل لأن العباسيين هاشميون أيضاً ، أما كونه ذا نزعة شيعية فهذا أمر مشكوك فيه وليس عليه من دليل الا مدحه لأولئك الأمراء ٠٠ فاذا كان ديك الجن قد أخفق في أن يكون مسلماً عادياً فكيف يمكن أن يكون شيعياً ، والشيعية اسلام مع زيادة عليه تتمثل في الالتفاف حول آل علي وحبهم والتشبه بهم و ٠٠٠ الخ فاذا كان الرجل لا يشعر بأي حب للعرب بل يصرح بحبه للفرس ويشيد بنسبه المختلف فيه وأصله الذي لا أصل له ٠٠ واذا كان يهزأ بمعتقدات المسلمين ــ بما فيهم الشيعة ــ ويعلن تكذيبها في شعره وفي سلوكه٠ فكيف يقال : ان لديه نزعة شيعية ؟ !

عللوا ذلك بمراثيه للحسين بن علي ومدحه للهاشميين ، وأرى أن ذلك ليس دليلا والسبب بسيط : ان حب الحسين لا يمكن أن يقترن بالزندقة ، لأن حب الحسين تشدد ديني اضافي ينبع من حب آل الرسول ٠٠ فاذا كان الأصل لدى ديك الجن معدوماً ــ الاسلام وحب العرب ــ فما الحاجة الى الفرع ؟ وتعليل رثائه للحسين هو أنه كان يتقرب بتلك المراثي الى أولئك الذين كانوا يقدمون له المال وعندئذ يكون السبب اقتصادياً بحتاً ٠ وقد يكون الرجل من الناقمين على السلطة العباسية آنذاك ــ وهو شعوبي صارم ــ فلم يجد أمامه سبيلا للمجاهرة بالعداء الا رثاء الحسين ومديح آل علي الذين كانوا قذى في أجفان العباسيين وشوكة في جنوبهم ، فمديحه ورثاؤه للاغاظة والاستجداء وليس حباً ولا مروءة ٠

حاول أبو العلاء المعري أن يدافع عن عقيدة ديك الجن في عبارات مقتضبة فحواها أن زندقة ديك الجن ربما كانت لغواً من اللغو ، ومن قبل التكثر من الكلام الذي يوحي بالمجون دون أن يدل على الحقيقة المنعقدة في القلب(٩) ، ولكننا نجد أبياته الجميلة المنسابة التي يعلن فيها عن نفسه وعن عقيدته أصدق دلالة على قلبه من أن تكون مجرد قول عابر:

هي الدنيـــا وقـد نعموا بأخرى	وتسويف النفوس مـــن السوافي
فان كذبوا أمنـت وان أصابــوا	فان المبتليــك هــو المعـــافي
وأصدق مـا أبشـك أن قلبــي	بتصديق القيامة غـير صاف(١٠)

والطريف في القصة أن تبرئة ديك الجن تكفل بها منام رآه أحدهم : رأى فيه ديك الجن فأخبره أنه كان يتلاعب بذلك ولم يكن يعتقده(١١)٠٠٠

وهذه محاولات باهتة وسخيفة – أعني دفاع المعري وقضية المنام – يدحضها عدد من الحقائق أبسطها : كون الشعر تعبيراً نقياً عن نفس الشاعر لحظة الابداع ، فديـك الجـن كان كما عبر عن نفسه في أبياته ، على الأقل ساعة قوله هذه الأبيات ٠ ثانية تلك الحقائق أن ديك الجن لم يكن نسيج وحده في ذلك الموقف آنذاك ، بل ان الشك في المعتقدات السائدة والأديان كان منتشراً ومعروفاً ، وكانت كتب الزندقة معروفة وشائعة ،(١٢) فصادفت تلك الدعوات من ديك الجن قلباً متلهفاً لها مشبعاً بحب الفرس والروم ، مفعماً بكره العرب ٠

فتمكنت منه فكان حاله وحالها كما قال الشاعر :

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى	فصادف قلبـــاً خاليـاً فتمكنا(١٣)

ثم ان ديك الجن عزف على هذا الوتر أكثر من مرة ، وسواء أكانت الأبيات التالية له أو منسوبة له فهي على كلا الوجهين ذات دلالة على أنه كان يلهج بهذا أو عرف عنه هذا اللهج فنسب اليه ما يشاكله وما يماثله :

أ أتـرك لـذة الصهبـاء عمـداً	لمـــا وعدوه مـن لبـــن وخمــر
حيـــاة ثـم مـــوت ثـم بعــث	حديـث خرافـــة يا أم عمـرو(١٤)

ثالثة تلك الحقائق أن شعوبية ديك الجن ترشحه لمثل هذا الشك ، وأنا هنا لا أريد أن أجعل منه فيلسوفاً متنوراً ، وانما هي بدوات النفس وأفكار العصر وجدت في نفس ديك الجن وفكره مرتعاً خصيباً وانسجمت مع سلوكه ورقة نسبه واحساسه بالهوان في مدينة تتعصب كلها لا للعرب فقط ولكن لليمنية منهم على وجه الخصوص حتى قيـــل : أذل مـــن قيسي في حمص(١٥)٠ هذا الهوان الذي ولد فخر أجوف لا يستند الى أسس اجتماعية ٠٠ فلم يكن أبوه غالب ولا جده صعصعة فيمن يفخراً بأبيه رغبان وأهو ن به آباً ، أم بنسبـه المنقطع بالـولاء وأسقط به نسباً ؟ ! لذلك لم يكن أمامه الا الادعاء ، ونموذج الادعاء حي ماثل ، فليس الا أن يقتبس ويقلد ، ويسير على النهـــج اللاحب المطروق ، فها هو بشار قبله عندما أعيا ه الفخر بالآباء والأجداد ، وفاته النسب الرفيع يمم وجهه شطر كسرى فجعله عماد فخره وقبلة اعتزازه ، ولم يحمل أحد فخر بشار على محمل الجد ، بل كان فخره بليغاً في دلالته على عقد النقص المستحكمة ، وكما سمى بشـار الفرس بني الأحرار ، وجعل نفسه ابنهـم وسليلهم كذلك فعل ديك الجن فجعل نفســه حراً ليس بالعربي ، واستمع الى بشار :

هــل مــن رســول مخبــر عنّــي جميــع العــربِ
مــن كان حيــاً منهــم ومــن ثــوى في التــرب
بأننــي ذو حســب عــال علــى ذي الحسب
جــدي الــذي أسمــو بــه كسـرى وســاسان أبي
وقيصــر خالــي اذا عــددت يومــاً نسبــي
كم لــي وكم لــي مــن أب بتاجــه معتصــب
أنــا ابــن فرعــي فــارس عنهــا المحامــي العصــب
نحــن ذوو التيجــان والــملك الاشم الأغلـب(١٦)

وقارن ما قاله بشار بما قاله ديك الجن فانك ستجده ــ أي ديك الجن ــ يسير وراءه خطوة خطوة وعلى نهجه تماماً ، حذوك القذة بالقذة(١٧) والنعل بالنعل(١٨) ، واذا كان بشار شيخاً من شيوخ الشعوبية العتاة فديك الجن تلميذ شديد الاخلاص لمذهب شيخه :

اني ببابك لا ودي يقربنــي ولا أبي شافــع عندي ولا نسبي
ان كان عرفك مذخوراً لذي سبب فاضمم يديك على حر أخي سبب
أو كنت وافقتــه يوماً على نسب فاضمم يديك فاني لست بالعربي
اني امرؤ بازل في ذروتي شرف لقيصر ولكسرى محتدي وأبي(١٩)

فهما في زعمهما مشتركان في نسب واحد عجيب جمع بين الولاء لدولتين لم تتفقا يوماً في تاريخهما ، ولم تهدأ حروبهما ، ولم تتهادنا الا على دخن ، ومع ذلك فقد جمع بينهما ووحد شملهما كراهية بشار للعرب ثم كراهية ديك الجن من بعده للعرب حتى جعل ولاءه ونسبه في الدولتين اللتين لم يشبع العرب من الاعتزاز باسقاطهما حتى يومنا هذا ، فكأنه يجعل من نفسه رمزاً للتحدي وللبقاء والاستمرار ... فلنصور الآن هذا الانسان الذي يرثي الحسين بن علي سيد العرب ويتباكى عليه ثم يصرح بصفاقة ما بعدها صفاقة وبرقاعة عجيبة بقوله : فاني لست بالعربي .. ولم يخسر العرب شيئاً ما بخروج ديك منهم كما أن الفرس أو الروم لم يربحوا شيئاً ذا بال بانتسابه اليهم .

والحق أن بشاراً أيضاً لم يكن مخترعاً أو مبتدئاً أو مجدداً بهذا الفخر بالفرس ، اذ لا شك أنه ــ أي الفخر بالفرس ــ كان ظاهرة اجتماعية عبر عنها بشار كما عبر عنهـا من قبله في أيام هشام بن عبدالملك اسماعيل بن يسار في قصيدتين على الأقل مما وصلنا من شعره مما رواه أبو الفرج ، بل ان اسماعيل صرح بذلك أمام هشام بن عبدالملك :

اني وجدك ما عودي بذي خور | عند الحفاظ ولا حوضي بمهدوم
أصلي كريم ومجدي لا يقاس به | ولي لسان كحد السيف مسموم
أحمي به مجد أقوام ذوي حسب | من كل قرم بتاج الملك معموم
جحاجح سادة بلج مرازبة | جرد عتاق مساميح مطاعيم
من مثل كسرى وسابور الجنود معاً | والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أسد الكتائب يوم الروع ان زحفوا | وهم أذلوا ملوك الترك والروم
يمشون في حلق الماذي سابغة | مشي الضراغمة الأسد اللهاميم
هناك ان تسألي تنبي بأن لنا | جرثومة قهرت عز الجراثيم(٢٠)

وقد غضب هشام عليه أيما غضب وأمر به فغط في بركة ماء حتى كادت نفسه تخرج ثم أخرج ونفي .. قال أبو الفرج : وكان مبتلى بالعصبية للعجم والفخر بهم ، فكان لا يزال مضروباً محروماً مطروداً(٢١) . واذا كان في الأبيات السابقة قد اقتصر على الفخر فانه في أبيات أخرى افتخر بالفرس ونال من العرب :

رب خال متوج لي وعم | ماجد مجتدى كريم النصاب
انما سمي الفوارس بالفر | س مضاهاة رفعة الأنساب
فاتركي الفخر يا أمام علينا | واتركي الجور وانطقي بالصواب
واسألي ان جهلت عنا وعنكم | كيف كنا في سالف الأحقاب
اذ نربي بناتنا وتدسو | ن سفاهاً بناتكم في التراب(٢٢)

وقد استطردت قليلا حول فكرة قدم فخر شعراء الشعوبية بالفرس وتصريحهم بذلك لتصحيح الفكرة التي ذكرها أحد الذين كتبوا عن ديك الجن وقد أعياه البحث عن سبق يسجله للشاعر فجعل من هذا التصريح بشتم العرب سبقاً(٢٣) وكفى ديك الجن مفخرة بذلك . فديك الجن اذن بعد كل ما ذكرناه يبدو سائراً على طريق لاحبة عبدها له بشار وإسماعيل ابن يسار ، وغذاها حقد قديم قدم القادسية غذته على مر العصور والأحقاب عناصر الصراع الاجتماعي المتنامية ، وشجعه روح الانفتاح الفكري الذي ساد ربوع الدولة آنذاك ، والتسامح الذي نظرت من خلاله السلطة الى مثل هذه النزعات ، زد على ذلك طموحات الفرس بعد أن أصبحت الوزارة حكراً عليهم في الخلافة العباسية لمدة مديدة .

فاذا ما تركنا هذين المحورين اللذين شكلا دعامة هذا الشاعر وهما الشعوبية والزندقة لننتقل الى شعره الآخر أو الى ما برع فيه من هذا الفن أو بالأحرى ما نسب الى البراعة فيه فماذا تجد ؟

هنا يجب أن نذكر على سبيل التذكير أن ديك الجن توفي عام ستة وثلاثين ومائتين أي بعد أبي تمام، كما أنه كان معاصراً لأبي نواس وتوفي بعده، (٢٤) نذكر هذا لأن فنه الشعري يجب أن يقاس بالنماذج العليا التي كان الفن الشعري قد بلغها آنذاك على أيدي سدنته الكبار فأين يقع فن ديك الجن قياساً الى نمو فن الشعر في عصره ؟

اذا أخذنا بعين الاعتبار الحادثة الأساسية في حياة ديك الجن والتي فجرت منابع الحزن والندم في نفسه وهي قتله لورد فاننا نتوقع أن نجد شعراً حاراً مفعماً بالعواطف متسربلا بالأحزان متشحاً بالزرقة، بالاضافة الى صنعة شعرية حاذقة نسب اليها أو نسبت اليه وصنف من أجلها في المدرسة الشامية (٢٥) كما يحلو لبعضهم أن يسميها، فماذا نجد في الشعر الذي كان صدى وثمرة لهذه الحادثة ؟

لن نجد فيما وصلنا من شعره قصيدة طويلة حول هذه الحادثة، وانما هي مقطوعات ونفثات تطول وتقصر، ويمكن أن نمر ببعضها محاولين تقييم شاعريته اعتمادا على نصوصه، ولنأخذ أول مقطوعة تصادفنا فيما سمي بديوانه :

ليتني لم أكن لعطفك نلت — والى ذلك الوصال وصلت

فالذي مني اشتملت عليه — ألعار ما قد عليه اشتملت

قال ذو الجهل : قد حلمت ولا أعـ — ـلم أني حلمت حتى جهلت

لائم لي بجهله ولماذا — أنا وحدي أحببت ثم قتلت

سوف آسى طول الحياة وأبكيك — على ما فعلت لا مافعلت (٢٦)

ما أحوج هذا النص في نظري الى القول الشارح كما يقول المناطقة ! وما أبعده عن عواطف الشعر ! وما أشبهه بمعادلات المنطق العقلية ! وما أبعده عن روائع الصنعة وتجلياتها وتداخل ألوانها وعمق ما اشتملت عليه لدى أبي تمام !٠

ان عصبية ديك الجن ومزاجه وطبيعة حياته ٠٠ هذه كلها أمور حرية أن تجعل شعره سمحاً متدفقاً ولا سيما والبواعث قوية ذاتية، فما بالنا نصطدم بمثل النص السابق وكأنه قطع البازلت التي تملأ ربوع حمص بل ولنأخذ نصاً آخر مناسبته أن ورد زارته في المنام بعد مقتلها فقال :

جاءت تزور فراشي بعد ما قبرت — فظلت ألثم نحراً زانه الجيد

وقلت : قرة عيني قد بعثت لنا — فكيف ذا وطريق القبر مسدود

قالت : هناك عظامي فيه مودعة — تعيث فيها بنات الأرض والدود

وهـذه الروح قد جاءتك زائرة — هذي زيارة من في القبر ملحود (٢٧)

تأمل هذه العواطف المسطحة الخالية من أي عمق يقابل بها طيف ورد ، وانظر الى تلك الخرقة البالية التي رقع بها بيته الأخير والتي تدل على ضيق عطنه بالتعبير عن عواطفه وعلى سيطرة العقل لديه سيطرة جافة على عملية الشعر والابداع .. والنصّان المتقدمان يخلوان من أي صورة تذكر بله الصورة الجميلة المؤثرة .

على أن شعره لا يخلو من بعض مقطوعات تشي برقة العاطفة التي تظهر على استحياء من خلال طبيعة يبدو أنها صلبة جافة متوحشة ، لكن هذه المقطوعات لا تضعه الى جانب الشعراء الكبار :

أشفقت أن يرد الزمــان بغدره	أو أبتلى بعد الوصـال بهجـره
قمر أنـا استخرجته مــن دجنه	لبليتـي وجلوتــه مــن خـدره
فقتلتـه ولـــه علــي كرامــة	ملء الحشا ولـه الفؤاد بأسـره
عهـدي بـه ميتـاً كأحسن نائـم	والحـزن يسفح عبرتي في نحـره
لو كان يدري الميت ماذا بعــده	بالحي حــلّ بكـى لـه في قبره
غصص تكاد تفيض منهـا نفسه	وتكاد تخرج قلبه من صدره(٢٨)

فلعل التأثير العميق الذي خلفته الحادثة في نفسه كان أحياناً ينفذ قاداً تلك الطبيعة الصلدة التي اتسم بها ديك الجـن ، مظهراً صورة الانسـان الذي ما عرف الا مستكناً في أردية الصنعة وقد عريت من تلك الألبسة لتعبر عن حزنها بعفوية بعيدة نسبياً عن قضايا المنطق ، وبعيـدة أيضاً عـن محاولة اختراع الفكرة الجديدة والتعبير عنها كيفما اتفـق وبعفوية محببة :

بأبـي نبذتـك بالعراء المقفـر	وسترت وجهـك بالتراب الأعفـر
بأبي بذلتـك بعد صونك للبلـى	ورجعت عنك صبرت أم لم أصبر
لو كنت أقدر أن أرى أثر البلـى	لتركت وجهك ضاحياً لم يقبر(٢٩)

وفي مثل هذه المقطوعات ـ وهي قليلة فيما وصل الينا من شعره ـ يظهر الطبـع الشعري لدى ديك الجن ، وفيما عداها فالتكلف واضح . وقد علل أحد الدارسين المحدثين اضطراب استعمال ديك الجن للالفاظ وتعقيد أسلوبه باضطراب أعصابه ومداومته على السكر ، ثم عدم تنقيحه لقصائده(٣٠) ولا أظن هذه أسباباً مقنعة لأن شعر شعراء كثيرين غير ديك الجن كان يجب أن يتسم بما اتسم بـه شعر ديك الجن لاتحاد السبب ، فالأمر لا يعود لا الى سكره ولا الى أعصابه ، بل يعود ـ فيما أقدر ـ الى أن طبيعة ديك الجن كانت غير سمحة بالشعر ، شحيحة به الا في أويقـات ومقيطعات ، وكان اذا هم بالشعر غالباً ما

ينقلب الى ناظم لفكرة يحاول ابتكارها أوصياغتها من جديد في بضعة أبيات على الأقل ، فأنت حينئذ معه في مقلع من مقالع الحجارة أو في ساعة تدريب على نظم الأفكار في أوزان . ورصف التشبيهات دون أن تحس وراءها بشيء ٠٠ خذ هذه الأبيات مثلا :

والخال في الخد اذ أشبهه — وردة مسك على ثرى تبر
وحاجب منك خطه قلم الحسن — بحجر البهاء لا الحبر
ما أصبر الشوق بي فاصبرنا — من حسنت فيه قلة الصبر(٣١)

فمن ناحية فنية نرى أن عناصر الصورفي هذه الأبيات كلها معروفة ومعادة ومكررة، لم يأت بها ديك الجن في صياغة عاطفية حميمة تشعرك بأن في نفسه شيئاًما ، وانما هوالنظم المحكم الجاف ، وموضوعه لا يحتمل الجفاف، انه الغزل والنسيب الذي يؤدي فيه التصوير الفني وظيفة رفيعة وهي مساعدة اللغة لتعبرعن عواطف ومشاعر لا يمكن التعبير عنها على نحو مباشر ، وقد لا تنهض اللغة وحدها ـ مجردة عن التصوير ـ بعبء ذلك ، وهنا ديك الجن في تلك الأبيات لم يكتف بأن أتى بالصور القديمة بل خلع عليها من جموده وبرودته ، فأتت وكأنها المجسمات الاصطناعية ليس لها الا المنظر الخارجي ٠ فاذا خطر له أن يصور انفعاله كما سيفعل في هذه الأبيات التالية فانك لن تجد سوى ردود الفعل المتهافتة لدى هذا الشاعر :

لما نظرت الي عن حدق المها — وبسمت عن متفتح النوار
وعقدت بين قضيب بان أهيف — وكثيب رمل عقدة الزنار
عفرت خدي في الثرى لك طائعاً — وعزمت فيك على دخول النار(٣٢)

أظن أنه كان يكفيها منه أن يحبها ،أما تعفير خده دليلا على الطاعة والخضوع فهو من الأحاديث الرائجة على ألسن الظرفاء آنئذ(٣٣) ، ولكن ما علاقة حبها بدخوله النار هذا الدخول الفج ، ولماذا لا يكون حبها هوالجنة له ٠٠ ان الرابط جد ضعيف ـ معنوياً ـ بين صيغة الشرط وما ارتبط بها من جواب،وهذا عائد اما الى شح عواطفه فلم يكن عنده ما يقوله سوى ترديد العبارات التي أبلاها التكرار وأخلقت جدتها الأيام ، واما أنه كان ضيق العطن ضيق الصدر ، يبدأ ثم لا يعرف كيف ينتهي ، وكأن ممارسته للشعر تكبت ما كان يعتلج في نفسه وتدفع به الى الاجترار ٠٠ واذا أخذنا احدى الصور التي أعجب بها بعضهم وقال عنها انها جميلة وتأملناها وقارناها بغيرها مما قيل قبلها فاننا نجد أيضاً تخلفاً عن الشعراء الآخرين،وهذه الصورة وردت في خمرياته ، وقد قال الشاعر في الخمر ما قال ، وتعد الأبيات التالية من أجود ما قاله في الخمر :

بها غير معذول فداو خمارها — وصل بعشيات الغبوق ابتكارها
ونل من عظيم الردف كل عظيمة — اذا ذكرت خاف الحفيظان نارها

وقم أنت فاحثث كأسها غيرصاغر ... ولا تسق الا خمرها وعقارهـــا
فقـــام تكاد الكأس تحرق كفـــه ... من الشمس أو من وجنتيه استعارها
ظللنـــا بأيدينـــا نتعتع روحهـــا ... فتأخذ من أقدامنا الراح ثارهـــا
موردة مـــن كـــف ظبـــي كأنمـــا ... تناولها مـــن خده فأدارهـــا(٣٤)

اذا تأملنا البيت قبل الأخير وهو من الأبيات المحسوبة لديك الجن ، وقارناه بالبيت الذي يقابله من المقطوعة التالية التي نسبت في بعض المصادر للمأمون ، فان الفرق سيغدو واضحاً في طريقة التعبير عن المعنى الواحد .

وصاحب ونديـــم ذي محافظـــة ... سبط اليدين بشرب الراح مفتون
نادمتـــه ورواق الليـــل منخرق ... تحت الصباح ، دفيناً في الرياحين
فقلت: خذ، قال : كفي لاتطاوعني ... فقلت : قم ، قال: رجلي لاتواتيني
اني غفلت عن الساقي فصيرني ... كما تراني سليب العقل والدين(٣٥)

فقارن بين قوله : ظللنا بأيدينا ...الخ ... وقول الآخر : فقلت : خذ ... الخ ... انه الفرق بين مباشرة المعنى ونظمه كما ينظم الشعر التعليمي ، وبين تأديتـــه على نحو غير مباشر ، يوحى بها ايحاء ويومأ اليه ايماء .

وأمر آخر يتعلق بهذه المقطوعة ، وهو الخبر الذي نسب الى أبي نواس قوله لديك الجن : انك فتنت أهل العراق بقولك :

موردة مـــن كف ظبـــي كأنمـــا ... تناولها من خده فأدارهـــا(٣٦)

ولا أحسب أبا نواس ـ اذا صح الخبر ـ الا مجاملا لديك الجن ، لأن شعراء العراق ـ ومن وافاهم آنذاك ـ وعلى رأسهم أبو نواس لم يدعوا معنى طريفاً ولا صورة رائعة يمكن أن تخطر ببردها في أيامهم الا الحواعليها ، وبلغ أبو نواس من البراعة في ذلك مبلغاً عجيباً يخلف ديك الجن وعشرات مثـل ديك الجن في غباره ، ففي خمرياته تختلط الأضواء وتتماوج الصور ، ويغيب العقـل ويثوب ، وتصور أدق الحركات والانفعالات، بينما كانت الخمر عند ديك الجن مجرد تبر قد عجن بماء لجين ، أو هي زلال ، أو هي مسك وعنبر ، ولا نقع له على بيت واحـد يسامق فيه أبا نواس ، واليك هذه الصور من شعر أبي نواس مـــن غـــير تدقيـــق في الاختيار :

وصفراء قبـــل المزج بيضاء بعـــده ... كأن شعاع الشمس يلقاك دونهـــا
ترى العـــين تستعفيك من لمعانهـــا ... وتحسر حتى مـــا تقـــل جفونهـــا
كأن يواقيتـــاً عواكف حولهـــا ... وزرق سنانيـــرٍ تدير عيونهـــا(٣٧)

أو هذه الصور :

اذا عب فيها شارب القوم خلته … يقبّل في داج من الليل كوكبا
ترى حيثما كانت من البيت مشرقاً … وما لم تكن فيه من البيت مغربا(٣٨)

ان ما أتصوره وأظنه أن ديك الجن لم يفتن أهل العراق بقوله، وانما فتن أبا نواس بظبيه ـ وهما أصحاب بلية واحدة ـ فمد هذا له شباكه وهو الخبير ، وجامله من حيث حسنت المجاملة ، وتلقف الناس بعدهما هذا الخبر أو قل : تلك المجاملة ، وذكروها على أنها اعتراف عظيم من أبي نواس بشاعرية ديك الجن ، والشاعرية تفرض نفسها ولا يفرضها اعتراف ٠٠ ومن هذا المنطلق لمع أبو نواس وخبا ديك الجن ، لمع الأول لموهبته الفذة ، وخبا الثاني لأن موهبته لم تكن متألقة وهاجة ، فبعض المقطوعات الجميلة التي قالها لا ترتفع به الى مصاف الشعراء الكبار ، ولم يكن منهم في أي فن من فنون الشعر ، لقد مدح فما تعلق بأذيال أبي تمام ، وتغزل وبواعث حبه قوية فما أجاد ، وكانت في حياته مأساة عميقة قاتمة جديرة أن توحي له بعقائل القصائد ، ولكن كانت الحصيلة مقطوعات باهتة بالقياس الى هول المأساة ، وقال في الخمر وليته ما قال ، فالخمرة التي كادت تغدو رمزاً للروح والحياة عند معاصريه أو عند بعضهم بقيت لديه مجرد شراب كالمسك والعنبر(٣٩) ٠

لقد عاش ديك الجن في عصر جرت فيه أحداث كبرى جسام ٠٠٠ : حرب الأخوين : انتصار المعتصم في عمورية ٠٠ مروراً بعصر المأمون ٠٠ وهذه الأحداث كلها لا تجد لها أي صدى في شعره بينما تجد صدى حادثة في منتهى التفاهة والسفاهة والخسة وهي قصة الاعتداء على أحد الغلمان في عاصي الميماس(٤٠) ، وكان مهتماً جداً بذلك ٠٠ « ان الله يحب معالي الأمور ويكره سفسافها (٤١) » ٠٠ وكان ديك الجن متعلقاً بهذه السفاسف ٠٠ مقصراً تجاه فنه وشعره ونفسه ، فلا عجب بعد ذلك كله أن أهمل وذكر على الهامش ، ولولا جمال الأسطورة التي جعلت تاريخاً له ٠٠ وهي قتله لورد ولغلامه ثم احراقهما وشرب الخمر من كوزين صنعا من رماد عظامهما ٠٠ وهذه قصة تلهب الخيال(٤٢) ٠٠ لما بقي من ديك الجن شيء جميل يذكر ٠

لقد كان في عصره شاعراً من شعراء السفح ، أدنى السفح ، لم يقترب من القمة ولم يسع اليها ، ولم يسامت أحداً من أصحاب القمم في أي فن من فنون الشعر ، لقد كان خليقاً أن ينوح على ورد بشعر لم يقل أحد قبله مثله ، ولكننا لم نجد شيئاً من ذلك ، انه يسير في الدروب المطروقة المذللة ، واذا حاول التجديد أتى بالويلات وقذف بنا في مقالع الحجارة أو قل : قذفنا بالحجارة ٠٠

شيء واحد رائع وجميل في سيرة ديك الجن ، هو أنه كان أستاذاً لأبي تمام ، وربما أفاده بعض الافادة(٤٣) ٠٠؟ ولكن رب تلميذ فاق أستاذه ، وهكذا كان شأن أبي تمام الذي تجاوز ديك الجن وخلفه في غباره ٠٠ وتحولت شعوبية ديك الجن الداكنة الى عروبة

ناصعة في شعر أبي تمام ٠٠٠ ولعل قصة التلمذة هذه كلها ملفقة أو مموهة ٠٠وربما كان اللقاء بينهما لقاء شاعرين لا لقاء أستاذ شاعر وشاعر ناشيء٠٠ ومهما يكن من أمر فان الطريقة الشعرية التي يسمونها المذهب الشامي قد أخذت أبعادها على يد أبي تمام وفي شعره، وتجاوز بها كل التكلف الذي ظهر في شعر ديك الجن ، وحولها من الجمود الصلب الى الحركة الحية(٤٤) ٠

قبل أن أختتم هذه السطور لا بد من أن أشير الى أن الأستاذين الكبيرين عبدالمعين الملوحي والمرحوم محي الدين الدرويش قد ذهبا في تقديمهما لما جمعاه من شعر ديك الجن الى أن هذا الشاعر ظلم ولم يعط حقه(٤٥)٠والى أنه كبير ٠٠ وما الى ذلك ٠٠٠ وأنا أخشى أنهما كانا يكتبان ما يكتبان تحت وطأة حبهما للشاعر لمجرد كونه حمصياً أو عاش في حمص ٠٠ ان ديك الجن لم يظلم فقد كتب عنه أبو الفرج الاصفهاني وحسبك بالأغاني شهرة واشهارا ، وكتبت عنه كتب الأدب المختلفة ووضع حيث يحسن أن يوضع ٠٠٠ فأين الظلم وأين سوء الحظ ٠٠ لعل الأستاذين كانا يريدان لديك الجن شهرة ومكانة تماثلان ما كان لأبي تمام أو المتنبي ٠٠وما صاحبهما كهذا ولا ذاك لقد قصر فقصّر به، ولكن أعطي حقه وفوق حقه ٠٠ ولو أن شعر ديك الجن عثر عليه من أوله الى آخره لما رفع من قيمة هذا الشاعر درجة واحدة ٠٠لأن أجمل شعره قد تداولته كتب النقد والمختارات ، وما تبقى فهو من سقط المتاع أو ما يوازي سقط المتاع ، ولكن المجهول له بريق فليحلم من يحلم بالعثور على الديوان٠وقد يقال : أنى لك أن تحكم على أمر وهو في ظهر الغيب ؟ وأقول : ان خبرتنا بتراثنا وطبيعة كتبه تجعلنا نقيس المجهول على المعلوم، وتساعدنا على معرفة قيمة كثير مما ضاع قياساً على قليل مما بقي ٠٠ وأظن أن في هذا ما يشجع على اطلاق بعض الأحكام ٠

هذه جولة حول ديك الجن وشعره ،انها جولة خواطر وتداعي أفكار ، لم تقم على أسس البحث المدرسي ، ولم تتبن تقسيماته بل ولجت حجرة ديك الجن وحاولت ولوج نفسه ، وحامت حول عصره ، ولم تنظر اليه بعين الحب والاعجاب والرضا بدافع من عصبية المدينة أو عصبية الكتابة عنه ، بل كانت قاسية عليه ، شديدة القسوة ، جردته من كثير من الأقنعة التي أسبغتها عليه كثير من الدراسات التي غرق أصحابها في اعجاب مفتعل بكل ما لا يعجب ولا يروق وبعد :

فليبق ديك الجن أسطورة ، وليبق مقصفاً ، ليبق شعراً بلا دراسة ، وشاعراً بلا تحليل ٠٠٠

عبدالاله نبهان

□ حواشـي :

١ ـ انظر تاريخ حمص ، القسم الثاني ص ١١٨ ومابعدهامؤلف الكتاب هو منير الخوري عيسى اسعد نشرت الكتاب مطرانية حمص الأرثوذكسية ١٩٨٤ ٠

٢ ـ مرآة الجنان ٤ : ٩٩ ٠

٣ ـ كتاب الأنوار نشر في الكويت بتحقيق المرحوم محمديوسف ، في مجلدين ٠

٤ ـ نشر تاماً في دار قتيبة بدمشق بتحقيق الدكتور رضوان الداية ، وينشر الآن منجماً في الكويت وظهر منـه المجلد الأول بتحقيق الدكتور محمد يوسف نجم١٩٨٤

٥ ـ صدر هذا الكتاب عن المؤسسة العربيـة للدراسـات والنشر بتحقيق الدكتور احسان عباس الطبعة الأولى١٩٨٠م

٦ ـ سرور النفس : ١١٦ ـ ١١٧ ٠

٧ ـ العدملي : القديم المسن ٠ الملدح من اللدح وهو الضرب باليد ٠ وعمرو بن مرثد بن سعد من قيس بن ثعلبة مشهور بكرم الأولاد والسادة الفرسان ٠ معجم الشعراء ١٣ بتحقيق عبدالستار فراج ٠

٨ ـ ديوانه ١١٠ والاحالات الى الديوان الذي حققه الاستاذان عبدالمعين الملوحي ومحي الدين الدرويش ٠

٩ ـ رسالة الغفران : ٤٤٦ الطبعة الخامسة بتحقيق الدكتورة بنت الشاطىء ٠ دار المعارف بمصر ٠

١٠ ـ ديوانه : ٦٦ والأبيات في ديوان المعاني للعسكري٢ : ٢٥١ والأول منها في رسالة الغفران ٠

١١ ـ رسالة الغفران : ٤٤٦ ٠

١٢ ـ انظر تاريخ الالحاد في الاسلام للدكتور عبدالرحمن بدوي وخاصة الصفحات المائتين الأولى ٠

١٣ ـ ديوان ديك الجن : ١٠٨ ونسب البيت في روضة المحبين ١٥١ الى قيس بن الملوح ٠

١٤ ـ ديوانه : ٤٧ وذكر المحققان ان صاحب الوساطة رواهما لأبي نواس : وانهما رويا لغير هذين الشاعرين ايضاً٠

١٥ ـ الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة ١ : ٢٠٧ برقم٢٧٣ قال مؤلفه حمزة بن الحسن الأصفهاني المتوفى حوالي سنة ٣٥١ هـ معلقاً على هذا المثل : فلان حمص كلها اليمن ، ليس بها من قيس الا بيت واحد ، فهم اذلاء ٠ نشر الكتاب بدار المعارف بمصر بتحقيق عبدالمجيد قطامش ٠ وانظر ايضاً مجمع الأمثال للميداني ١ : ٢٨٣ برقم ١٤٩٦ والمستقصى للزمخشري ١/١٣٥ برقم٥٢٣

١٦ ـ الأبيات مختارة من قصيدة في ديوانه ١ : ٣٧٧ ـ ٣٨٠ ٠ ديوانه بشرح محمد الطاهر بن عاشور نشرته لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٠ ٠

١٧ ـ قال ابو عبيد القاسم بن سلام : « حذو القذة بالقذة» وهو ان يقدر كل قذة ٠ والقذة : الريشة مـن ريش السهام على صاحبها سواء ٠ كتاب الأمثال : ١٤٩رقم ٤٢٤ تحقيق الدكتور عبد المجيد قطامش ٠ نشرته جامعة الملك عبدالعزيز ١٩٨٠ وانظر ايضاً المستقصى للزمخشري ٢ : ٦١ برقم ٢٢٨ ومجمع الأمثال ١ : ١٩٥ برقم ١٠٣٠

١٨ ـ انظر مجمع الأمثال ١ : ١٩٥ برقم ١٠٣٠ ٠

١٩ ـ ديوانه : ٢٥ ٠

٢٠ ـ كتاب الأغاني ٤ : ٤٢٣ طبعة دار الكتب المصرية ٠

٢١ ـ الأغاني : ٤ : ٤٢٤ ٠

٢٢ ـ الأغاني ٤ : ٤١١ ٠

٢٣ ـ شعراء من بلاد الشام ٠ ٩ احمد الجندي ـ دارطلاس ٠

٢٤ ـ كانت وفاة ابي نواس في العقد الأخير من القرن الثاني للهجرة بين الأعوام ١٩٥ هـ او ١٩٦ ـ ١٩٧ هـ وتوفي ابو تمام حوالي سنة ٢٣٢ هـ وفي سنة وفاته اختلاف أيضاً ٠

٢٥ ـ عمر فروخ : ابو تمام ص ٨٧ وما بعدها ، وتجد ذكر ديك الجن فيه في ص ٩١ ٠

٢٦ ـ ديوانه : ٢٨

٢٧ ـ ديوانه ٣٦ ٠

٢٨ ـ ديوانه ٤٠ ـ ٤١ ٠

٢٩ ـ ديوانه : ٥٧ ٠

٣٠ ـ شعراء من بلاد الشام ١٠٤ احمد الجندي ٠

٣١ ـ ديوانه : ٤٨ ٠

٣٢ ـ ديوانه : ٤٩ ٠

٣٣ ـ قال ابن ابي عتيق لعمر بن ابي ربيعة بعد أن سمع ابياتاً منه : أنت لم تنسب بها ، وانما نسبت بنفسك ، كان ينبغي ان تقول : قلت لها فقالت لي ، فوضعت خدي فوطئت عليه ٠ الأغاني ١ : ١١ ٠

٣٤ ـ ديوانه ٣١ ـ ٣٩ ٠

٣٥ ـ البصائر والذخائر ٢ : ٣٢١ بتحقيق الدكتور ابراهيم الكيلاني ـ دمشق وانظر الكشكول ١/٢٦٦ ٠

٣٦ ـ مقدمة الديوان ص ٧ والقصة لم ترد في الأغاني ووجدتها في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري ١ :٦١٦ دار التحرير بمصر ١٩٦٥ ٠ وفي المختار من حياة الحيوان ذكرت القصة على انها جرت بين دعبل وديك الجن، وكان صاحب حياة الحيوان قد ذكر المقابلة المزعومة بين دعبل وديك الجن نقلا عن ابن خلكان ٠

٣٧ ـ ٣٨ ـ ديوان ابي نواس : ٢٠ ـ ٢٢ ٠

٣٩ ـ ديوانه : ٥١ ٠

٤٠ ـ الأغاني ١٤ : ٦١ وديوانه : ٥٨ ٠

٤١ ـ قال أبو عبيد في كتاب الأمثال : ١٦٥ : وروينا في حديث « ان الله يحب الجود ومعالي الأمور ويبغض سفسافها وانظر الجامع الصغير ١/٦٩ وفيض القدير للمناوي ٢/٢٣٦ » عن احالات المحقق الدكتور عبدالمجيد قطامش » ٠

٤٢ ـ الكشكول ١ : ٩٨ تحقيق طاهر احمد الزاوي ط مصر ١٩٦١ ٠

٤٣ ـ لم يشر ابو الفرج ولا الصولي الى اي لقاء بين ابي تمام وديك الجن وهذا امر له شانه في انكار الحادثة من اساسها ٠ وذكر لقاءهما ابن رشيق في العمدة ١/١٠١ طبعه عبد الحميد ٠

٤٤ ـ انظر الدراسة القيمة والفريدة من نوعها التي عقدها الدكتور عبد الكريم اليافي لدراسة فن ابي تمام في كتابه « دراسات فنية في الأدب العربي » ٠

٤٥ ـ مقدمة الديوان ٠ والحق ان هذه النغمة اصبحت شائعة في حياتنا الأدبية حتى ان بعضهم يثبت على الغلاف فلان ؟ الشاعر المجهول ٠ وقد يكون هذا الشاعر اشهر من نار على علم لدى دارسي الأدب ٠ وامامي الآن وانا اثبت هذا التعليق عنوان طريف هو : ابوالفرج الأصفهاني اديب مشهور ومغمور في مجلة عالم الفكر وما ادري كيف يكون مؤلف الأغاني الذي الف عنه عدة كتب مغموراً على اي وجه من الوجوه ٠

ملحق

ديك الجن وما كتب عنه

أ ـ شـعره :

١ ـ ديوان ديك الجن الحمصي : جمعه وشرحه الأستاذانعبدالمعين الملوحي ومحي الدين الدرويش ، وقدما له بدراسة طبع في مطابع الفجر بحمص ١٩٦٠ ثم اعاد نشره الأستاذ أحمد الجندي في دار طلاس ١٩٨٤ .
٢ ـ ديوان ديك الجن الحمصي : بتحقيق الأستاذين عبدالله الجبوري واحمد مطلوب دار الثقافة ـ بيروت ١٩٦٤ .
٣ ـ مستدرك على شعر ديك الجن : الأستاذ يحيى زين الدين . نشره في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ـ المجلد ٥١ ـ ص ١٥١ .
٤ ـ المستدرك على ديوان ديك الجن : الأستاذ هلال ناجي . مجلة الكتاب العراقية ـ العدد : ٥ ـ السنة الخامسة أيار ١٩٧٤ .
٥ ـ ديوان ديك الجن : صنعة الأستاذ مظهر رشيد الحجي،ما زال مخطوطا لديه وسينشر قريبا .

ب ـ المصادر القديمة

١ ـ التراجم

ـ كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ت ٣٥٦ هـ ـ ٩٦٦ م .
ـ تاريخ دمشق ـ ابن عساكر ت ٥٧١ هـ ـ ١١٧٥ م
ـ وفيات الأعيان : ابن خلكان ت ٦٨١ هـ ـ ١٢٨٢ م
ـ سير اعلام النبلاء : الحافظ الذهبي ت ٧٤٨ هـ ـ ١٣٤٧ م .
ـ عيون التواريخ : ابن شاكر الكتبي ت ـ ١٣٦٢ م

٢ ـ بعض الكتب التي ذكر فيها

ـ في معجم الشعراء للمرزباني ٣٦٩ طبعه عبد الستارفراج ذكر المرزباني محمد بن سلامة ابن ابي زرعة الدمشقي الكناني ، قال : شاعر محسن ، وهو وديك الجن شاعراالشام .

ـ في العمدة لابن رشيق ٦٤/١ طبعة ١٩٢٥ وفي ١٠١/١ طبعة محيي الدين عبد الحميد : وديك الجن وهو شاعر الشام ، لم يذكر مع ابي تمام الا مجازاً ، وهو اقدم منه ،وقد كان ابو تمام اخذ عنه امثلة من شعره يحتذي عليها فسرقها .

٣ ـ من الكتب التي اختارت له

١ ـ الأشباه والنظائر للخالديين . نشر بتحقيق المرحومالسيد محمد يوسف ، القاهرة ـ ١٩٥٨ ـ ١٩٦٥ .
٢ ـ انوار الربيع لابن معصوم ـ طبعة حجرية سنة ١٠٩٣هـ ـ ذكره الأستاذ هلال ناجي في مستدركه .
٣ ـ الأنوار ومحاسن الأشعار للشمشاطي . نشر في الكويت بتحقيق المرحوم السيد محمد يوسف ١٩٧٧ ،وسمعت انه نشر في العراق بتحقيق صالح مهدي العزاوي ولم اقف عليه .
٤ ـ الحماسة البصرية : البصري ؟ طبع في الهند بتحقيقالدكتور مختار الدين احمد ، ثم صور في بيروت .
٥ ـ ديوان المعاني لأبي هلال العسكري . طبعه القدسيفي مصر سنة ١٣٥٢ هـ ثم صور عن هذه الطبعة .
٦ ـ الزهرة لأبي بكر الأصفهاني نشره الدكتور لويس نيكل البوهيمي ـ بيروت ١٩٣٢ . ورايت جزءاً ثانياً منه صدر في العراق .

٧ ـ سرور النفس في مدارك الحواس الخمس • الأصل للتيفاشي والتهذيب لابن منظور • نشر بتحقيق الدكتور احسان عباس • لبنان •

٨ ـ فصول التماثيل لابن المعتز ، نقل عنه الأستاذ هلال ناجي في مستدركه وذكر أنه مخطوط •

٩ ـ قطب السرور في أوصاف الخمور للرقيق النديم • نشره مجمع اللغة العربية بدمشق بتحقيق احمد الجندي وعقب عليه بمقالة نقدية هامة الأستاذ الشاعر رفيق فاخوري ، انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد ٤٥ ص ١٨١ • وما يزال الكتاب بحاجة الى نظر •

١٠ـ محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني طبع في المطبعة الشرفية سنة ١٣٢٦ هـ •

١١ـ كتاب المشموم للسري الرفاء « سيصدر قريباً بتحقيق المرحوم الأستاذ مصباح غلاونجي » وقد نشرت مقدمته في مجلة التراث العربي في العدد المزدوج ١٥ ـ ١٦ سنة ١٩٨٤

١٢ـ المنصف لابن وكيع ، نشره محققاً الدكتور محمد رضوان الداية بدمشق ، وصدر الجزء الأول منـــه في الكويت بتحقيق الدكتور محمد يوسف نجم •

١٣ـ المصون في الأدب لأبي احمد العسكري • نشره محققاً الأستاذ عبدالسلام هارون في الكويت عام ١٩٦٠ وصدرت له طبعة ثانية في القاهرة والرياض سنة ١٩٨٢ مصححة ومنقحة وفيها فهارس اضافية • وانظر مقالة نقدية لطبعته الأولى في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد ٥٥ ـ الجزء الثاني •

١٤ ـ معاهد التنصيص لعبدالرحيم العباسي • طبـع في القاهرة عام ١٣١٦ هـ ثم نشره المرحوم محمد محيي الدين عبدالحميد •

١٥ـ نهاية الأدب للنويري • دار الكتب المصرية • ومازال يصدر تباعاً •

حـ ـ الكتب والدراسات المعاصرة

١ ـ الكتب :

١ ـ ديك الجن الحمصي : البدوي الملثم « يعقوب العودات » •

٢ ـ ديك الجن الحمصي : نسيب عريضة

٣ ـ ديك الجن والحب المفترس: رئيف خوري ـ منشورات دار المكشوف ـ لبنان ١٩٤٨ ـ سلسلة اشهر العشاق

٤ ـ ديك الجن الحمصي ، دراسة في شعره ـ مظهر رشيد الحجي « ما زال مخطوطاً » •

٢ ـ المقالات والبحوث :

١ ـ احمد الجندي : خص ديك الجن بدراسة ضمن كتابه « شعراء من بلاد الشام » دار طلاس ـ دمشق ١٩٨٤ •

٢ ـ خليل مردم بك : خص ديك الجن بدراسة ضمن كتابه « شعراء الشام » •

٣ ـ سمر الفيصل : مجلة البحث التاريخي ـ حمص ـ العدد الأول •

٤ ـ عبدالعليم صافي : مجلة الأمل « وهي مجلة كان يصدرها الميتم الاسلامي بحمص » السنة الثانية الأعداد : ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٧ •

٥ ـ عبدالمعين الحمصي : محاضرات الموسم الثقافي ١٩٦١ـ ١٩٦٢ وزارة الثقافة ـ دمشق •

٦ ـ عبدالمعين الملوحي : مقدمة الديوان بالاشتراك مع المرحوم محي الدين الدرويش •

٧ ـ محمد رجب البيومي : مجلة الثقافة ـ القاهرة ـ السنة ١٤ ـ العدد ٧٠ •

٨ ـ محمد النقدي : مجلة الحديث ـ حلب ـ ٢٤ : ٥٩٨، ٦٠٣ •

٣ ـ كتب التراجم المعاصرة :

١ ـ اعلام الأدب والفن : المرحوم ادهم الجندي •

٢ ـ الأعلام « قاموس تراجم » المرحوم خيرالدين الزركلي•

٣ ـ أعيان الشيعة : المرحوم محسن الأمين « توفي ١٩٥٢ » •

٤ ـ معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة •

حياة أحمد بن ماجد

اسمه وكنيته وألقابه، نسبه ووطنه، مولده ووفاته زواجه ومنزله في مكة، ثقافته ولغاته

ابراهيم الخوري

عبثاً يحاول الباحث أن يعثر على نبذة عن حياة أحمد بن ماجد وأعماله في المراجع العربية الكبرى المطبوعة، أو في ما هو معروف ومفهرس من مخطوطات جزيرة العرب العائدة الى عصره. وتذهب تحرياته أدراج الرياح ان هو سعى الى تقصي أخبار هذا الرجل العظيم في المصادر الأجنبية في البلدان المجاورة لجزيرة العرب كفارس، أو العراق، أو مصر، أو فلسطين، مع أنه زار القدس، وأرسى مراكبه في موانىء ايران وفي مرافىء البصرة والقلزم والقصير على مدى سنين طويلة.

على ان اسم أحمد بن ماجد ورد في كتابين عربيين وكتاب ثالث تركي.

فالكتاب العربي الأول هو «العمدة المهرية في ضبط العلوم البحرية» لسليمان بن أحمد بن سليمان المهري الذي جاء في الصفحة ١٧ منه، س ٣ – ٤ : وأحسن القياس ما كان معتدل الخشبات أي لا كبيرة ولا صغيرة، كما قال أحمد بن ماجد في أرجوزته (الذهبية)». وفي «العمدة» ذاتها أيضاً، في الصفحة ١٨٨، حاشية ٢، يُقرأ اسم أحمد بن ماجد في استشهاد ببيتين من احدى أراجيزه المفقودة غير المسماة(١). ولم يتحدد تاريخ تأليف هذه «العمدة»، لكن يرجح أنها تعود الى النصف الثاني من القرن السادس عشر أي الى ما يزيد عن نصف قرن بعد وفاة ابن ماجد.

والكتاب العربي الثاني هو «غزوات الجراكسة والأتراك في جنوب الجزيرة»، المسمى «البرق اليماني في الفتح العثماني»، تأليف قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي (٩١٧ هـ/١٥١١ م – ٩٩٠ هـ/١٥٨٢ م)، مفتي مكة وأحد قضاتها، المعروف بميوله التركية وبصلاته الوثيقة بالدولة العثمانية وتحزبه لها. وهذا الكتاب كتاب تاريخ، جاء فيه عن «الفرتقال اللعين» حرفياً: «ولا يخلص من طائفتهم أحد الى بحر الهند الا ان خلص

منهم غراب الى الهند· فلا زالوا يتوسلون الى معرفة هذا البحر الى أن دلهم شخص ماهر من أهل البحر ، يقال له أحمد بن ماجد »(٢) ·وقد عنونه النهروالي في البدء « الفتوحات العثمانية للأقطار اليمانية » ،وصنفه عام ٩٨٢ هـ/١٥٧٤ م ، أي بعد مرور ثلاثة أرباع القرن على وفاة أحمد بن ماجد ·

والكتاب التركي هو « المحيط » لأمير البحر سيدي علي بن الحسين ، المتوفى عام ٩٧٠ هـ/١٥٦٢ م ، الذي أتم تأليف محيطه في بلدة أحمد أباد، تحت ولاية كوجرات الهند، في أواخر شهر محرم الحرام من شهور سنة اثنتين وستين وتسعماية من الهجرة النبوية/ أخر كانون الأول عام ١٥٥٤ م ، أو حوالي نصف قرن بعد وفاة ابن ماجد · وفيه يعلن هذا الضابط التركي صراحة أن كتابه ترجمة عن « أحمد بن ماجد » و « سليمان بن أحمد » (يقصد المهري) ، عن تصانيف كتاب الفوائد والحاوية وتحفة الفحول والعمدة والمنهاج وقلادة الشموس(٣) · ويعود المترجم فيما بعد ، فيكرر اطراءه سعة اطلاع « أحمد بن ماجد » ، ويلقبه بمعلم بحر الهند(٤) ·

هذه الاشارات الثلاث الى أحمد بن ماجد في ثلاثة كتب مختلفة التواريخ ، يتيمة ، لم نجد سواها في مراجعنا ، ولا سمعنا أو اطلعنا أن غيرنا عثر على شيء آخر يضاف اليها ·

لكن هذا لا يعني أن جميع السبل سدت في وجهنا، وأصبحنا عاجزين عن ايضاح جوانب حياته ، من اسمه وكنيته وألقابه ونسبه ووطنه ومولده ووفاته وزواجه وسكنه وثقافته ولغاته وأسفاره · فمؤلفاته مليئة بالتفاصيل عن هذه النواحي التي نود الآن أن نستعرضها واحدة واحدة ، مستخلصة من شعره ونثره، أي من تصانيفه أو من مخطوطاتها ·

أولا ــ اسمه

لا نقصد هنا « باسمه » العلم الخاص الذي أطلق عليه وعُرف به في حياته فقط ، بل أيضاً انتماءه الى أبيه وجده الأول ثم الثاني والثالث ··· والأكبر ، تمهيداً لاستنتاج ما يجوز أو يتحتم استنتاجه من نسبه· لذلك نميز صيغاً عديدة لاسمه ، تضمنها شعره أو نثره ، أو وضعت في تصدير وجيز ،كتبه النساخ، يسبق أراجيزه وقصائده عادة ·

آ ــ أقصر صيغة لاسمه :

فأقصر صيغة لاسمه أشير اليه بها ، هي تسميته « أحمد » ، التي جاءت على لسانه ، في أرجوزته « السفالية » في البيت ٦٩١ ، وفي أرجوزته « المعربة » في البيت ١٧٧ ، وفي قصيدته « الذهبية » في البيتين ١٧٦ و ١٩١ ، وفي قصيدته « البليغة في قياس سهيل والرامح» في البيت ٤٧ ، وفي قصيدته « المخمسة » في المخمسة ١٦ ·

ب ــ صيغ مختصرة لاسمه :

وتلي عدة صيغ مختصرة لاسمه أقصر صيغة له ·

١ ـ هـو ووالـده :

منها صيغة « أحمد بن ماجد » ، أي هووالده ، التي وردت في « حاوية الاختصار في أصول علم البحار » ، في الفصل الحادي عشرفيالبيت١٠٩ ، وفي متنمخطوطة تاجر لـ«كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد » ، فيالورقة ١٠٨ ظهر ، س ١٣ ، وفي عنواني كتاب الفوائد اياه في نسختي باريس والظاهريـةالمخطوطتين ، وفي تصدير أرجوزته «السفالية» وأرجوزته « الملعقية » وأرجوزته « قسـمةالجمة على أنجـم بنـات نعش » وقصيدتـه « التائية » وقصيدته « ضريبة الضـرائب »وقصيدته « المخمسة » ٠

٢ ـ هو ووالده وجده الأول :

ومنها صيغة « أحمد بن ماجد بن محمد » ، أي هو ووالده وجده الأول ، التي أدرجت في تصدير أرجوزته « المعربة التي عربت الخليج البربري وصححت قياسه » ٠

٣ ـ هو ووالده وجداه الأول والثاني :

ومنها صيغة « أحمد بن ماجد بن محمدبن عمرو » ، أي هو ووالده وجـداه الأول والثاني التي اشتمل عليها تصدير أرجوزته« النتخات لبر الهـند وبـرء العرب من جـاه اثنتي عشرة الى جاه اصبع » ٠

٤ ـ هو ووالده وجده الثاني دون الأول :

ومنها أيضاً صيغة « أحمد بن ماجد بنعمرو » أي هو ووالده وجده الثاني ، التي حواها تصدير قصيدته « المكية » وقصيدتـه« نادرة الأبدال في الواقع وذبان العيوق » ٠

٥ ـ هو ووالده وأجداده الأول والثاني والثالث والرابع :

ومنها أخيراً صيغة « أحمد بن ماجد بنمحمد بن عمرو بن فضل بن دويك » ، أي هو ووالده وأجداده الأول والثاني والثالث والرابع ، المذكورة في تصدير قصيدته « كنز المعالمة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوموالبروج وأساميها وأقطابها » ٠

جـ ـ صيغ مطولة لاسمه :

ولاسمه ثلاث صيغ مطولة :

١ ـ أولاها « أحمد بن ماجد بن عمـرو بنفضل بن أبي الركايب » في مقدمة مخطوطة تاجر لحاوية الاختصار في أصول عـلمالبحار ٠

٢ ـ والصيغة الثانية هي « أحمد بن ماجدبن محمد بن عمرو بن فضل بن دويك بن أبي الركايب» في مقدمتي المخطوطةالباريسيةلحاوية الاختصار في أصـول علم البحـار ، ورقة ٨٩ ، س ٣ ، والمخطوطة الظاهريةلها في الورقة ١٠١ وجه ، س ٧ ـ ٨ ٠

٣ ـ والصيغة الثالثة أطولها ، لا ينقصها الا اسم الجد الأول « محمد » لتصبح تامة ، وهي « أحمد بن ماجد بن عمرو بن فضل بن دويك بن يوسف بن حسن بن حسين ، بن أبي معلق ، ابن أبي الركايب » . وقد وضعت في تصدير أرجوزته « قبلة الاسلام » .

د ـ الصيغة الكاملة لاسمه :

أما الصيغة الكاملة لاسمه ، حتى الجد التاسع ، فهي « أحمد بن ماجد بن محمد بن عمرو بن فضل بن دويك بن يوسف بن حسن بن حسين بن أبي معلق بن أبي الركايب » . ويعثر على هذه الصيغة في متن مخطوطة باريس لكتاب الفوائد في أصول علوم البحر والقواعد في الورقة ٣ وجه ، س ١٥ ـ ١٦ ، وفي متن المخطوطة الظاهرية له في الورقة ٣ وجه ، س ٢١ ـ ٢٣ ، وفي تصدير أرجوزته « برّ العرب في خليج فارس » وقصيدته «الذهبية» . وهكذا يتفق ما ورد في أحد تصانيفه مع ما هو شائع بين الناس في الأوساط المثقفة عامة وعند النساخ خاصة . فلا مجال للشك في وجوده لأن أحداً لم يتحدث عنه في المصادر الكبرى المطبوعة . من جهة ثانية ، تنطوي صيغة اسمه الكاملة على مضمون خاص سوف نحاول استجلاءه .

هـ ـ ما يستخلص من اسمه الكامل :

فيه ناحيتان جديرتان بالاهتمام والابراز .

١ ـ الناحية الأولى أن علمي جديه الثامن والتاسع أغفلا ، واستعيض عنهما بكنيتي « أبي معلق » و « أبي الركايب » اللتين طغتا على علميهما الأصليين ، وتدلان على مهنتيهما .

والمعلق ، بكسر الميم ، قدح ضخم أو علبة ضخمة تصنع من جلود الابل ويعلقها الراعي أو الراكب على ظهر البعير معه ، فيحلب فيها ويشرب بها ، وميزتها أنها خفيفة عندما تكون فارغة ، ولا تنكسر اذا حركها البعير الذي يحملها وهي ملآنة ، أو طاحت على الأرض . وهذا دليل على أن جده الثامن كان يملك ابلا ، ويحمل سقاء الماء على بعضها ، اشارة الى قطع الابل أماكن لا ماء فيها ، وهذا لا يحصل الا في ابل القوافل التجارية . أما الابل المرعية ، فلها أظماء أي مدد حبس عن الماء . واذا أراد صاحبها سفراً بعيداً في البادية عودها أن تشرب خمساً أو سدساً ، أي أن ترد المناهل مرة واحدة كل خمسة أيام أو ستة أيام .

والركايب جمع ركاب ، بكسر الراء ، وهي الابل التي تخرج ليجاء عليها بالطعام أو التي يسافر عليها الى مكة وتحمل عليها المحامل ، أو التي تؤجر بكراء ويحمل عليها متاع التجار وطعامهم . وهذا كلام صريح يثبت أن جده التاسع كان يمتلك ابلا يكاريها للحجاج أو للتجار .

بالتالي ، لا يخطىء الباحث ان استنتج أن أجداد ابن ماجد أصحاب ابل حمل ، عملوا في النقل البري الى مكة أو الى عدن أو الى الشمال على الساحل ، ولعلهم تعاطوا التجارة الى جانب النقل .

٢ ــ الناحية الثانية أن ماجداً ، والدأحمد ، كان راسخاً في علم البحر ، متمكناً فيه، هو ومحمد جده الأول ووالد أبيه ماجد • وقدعظم أحمد والده ، وقال عنه في كتاب الفؤاد : « وكان الوالد ــ أي ماجد ــ ، عليه الرحمــة والغفران ، يسميه الربابين ربان البريــن • ونظم الأرجوزة المشهورة الحجازية فوق ألف بيت »(٥) • وذكر في مكان آخر : « وكانت أرجوزة الوالد خيراً لي من جميع ميراثه في ذلك المكان »(٦) • وروى على لســان علي الهببي قول هذا الأخير : « سافرت عند والدك المعلم الشهير ، فريد عصره في هذا الفن ، المعلم ماجد بن محمد بن عمرو في مائة وأربعين (أي من النيروز) »(٧) • وأشار الى ظهرة قريبة من المرما وظهرته « سماها أكثر أهل ذلك الزمان ظهرة ماجد »(٨) • وأطرى علم جده أيضــاً : « وقد كان جدي ، عليه الرحمة ، محققاً مدققاً ، ولم يقرأ لأحد فيه (أي في بحر القلزم ، قلزم العرب) » • لكنه جعله دون علم والده ماجد : « فزاد عليه الوالد ، رحمة الله عليه ، بالتجريب والتكرار ، ففاق علمه علم أبيه »(٩) •

اذن كان آل ماجد عريقين في النقل البري والتجارة القاريــة في الماضيــة ، وفي النقــل البحري وشؤونه في وقت لاحق وفي عهد أحمد بن ماجد• فهم بالتالي ضليعون في علوم الملاحة الفلكية التي توارثوها أباً عن جد •

ثانيــاً ــ كِنَــاه

كنَّى أحمد بن ماجد نفســه بكنيتين : هما « ابن ماجد » و « ابن أبي الركــايب » •

آ ــ كنيته « ابن ماجد » :

فكنية « ابــن ماجــد » واردة في البيت ٢٤٧ من أرجوزته « النتخات لبر الهند وبر العرب من جاه اثنتي عشرة لجاه اصبــع » •وعنها تفرعت أشباه كنيــة أخرى ، نقصــد « ابن مجد » في البيت ٢٢ من قصيدته « المكية » و « نجل ماجد » في البيت ٢٩ من قصيدته القافية ، و « ماجــد ابن ماجــد » في البيت ٢٩ من قصيدته القافية ، و «ماجد ابن ماجد» في البيت ١٣ من قصيدته « عدة الأشهر الرومية » •

ب ــ كنيته « ابن أبي الركايب » :

وجاءت كنيته « ابن أبي الركايب » في البيت ١٥٤ من أرجوزته « الهادية » •

وقد أبنا أهمية هذه الكنية في الفقــرة السابقة • أما كنية ابن ماجد ، فعادية ، مع أننا نميل الى الظن بأنها بالنسبة له من باب الافتخار بوالده •

ثالثــاً ــ ألقابــه

لأحمد بن ماجد ألقاب كثيرة، يشير بعضها الى تدينه وبعضها الآخر الى رسوخه في علم البحــر •

آ ـ ألقابـه الدينيـة :

فالألقاب الدينية هي الشهاب أو شـهاب أو شهاب الدين وما شابهها ثم حاج الحرمين الشريفـين .

١ ـ فقد ورد لقب « الشهاب » في حاوية الاختصار في أصول علم البحار في الفصل الحادي عشـر البيـت ١٠٩ ، وفي أرجوزتـه « السبعيـة » في البيت ٢٨٧ ، وفي أرجوزتـه « قسمة الجمة على أنجم بنات نعش » في البيت ٢٢١ ، وفي أرجوزتـه « الهاديـة » في البيت ١٥٣ ، وفي أرجوزته « بر العرب في خليـج فارس» في البيت ٢٩٩ ، وفي قصيدته « الفائقة في قياس الضفدع الأول وقيده سـهيل » في البيت ٥٥ ، وفي قصيدته « مواسم السفر » في البيت ١٨ .

٢ ـ وجاء لقب « شهاب » في أرجوزته « تصنيف قبلة الاسلام » في البيت ٢٨٨ ، وفي قصيدته الذهبية » في البيت ١٨٥ ، وفي قصيدته « ضريبة الضرائب » في البيت ١٨٤ ، وفي قصيدتـه « المكيـة » في البيت ١٦٩ ، ١٧٠ وفي قصيدته « نادرة الأبدال في الواقع وذبان العيوق » في البيت ٤٨ ، وفي تصوير قصيدته « التائية » ، وفي كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد في مخطوطة باريس .

ويلحق باللقبين السابقين ، لقب « شهاب الحق » في البيت ٢٤ من قصيدته « ميميـة الأبدال » ولقب « شهاب العلم » في البيت ٧٠ من قصيدته « كنز المعالة وذخيرتهم في عـلم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأساميها وأقطابها » .

٣ ـ وتضمن متن كتاب الفـوائد في أصول علم البحر والقواعد في مخطوطة باريس في الورقة ٣ ظهر ، س ١٥ ، وفي مخطوطة تاجر في الورقـة ١٠٨ ظهـر ، س ١٣ ، وفي مخطوطة الظاهرية في الورقة ٣ وجه ، س ٢١ لقب « شهاب الدين » ، الذي ورد أيضاً في تصدير أرجوزته « تصنيف قبلة الاسلام » ، وأرجوزته « النتخات لبر الهند وبر العرب من جاه اثنتي عشرة لجاه اصبع » ، وأرجوزته «المعربة التي عربت الخليج البربري وصححت قياسه » ، وقصيدته « الذهبية » ، وقصيدتـه « ضريبة الضـرائب » ، وقصيدته « المكيـة » وقصيدته « نادرة الأبدال في الواقع وذبـان العيوق » .

ويلحق بهذا اللقب ، لقب « شهاب الدنيا والدين » الوارد في عنوان النسـخة الظاهرية لكتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد .

٤ ـ حاج الحرمين الشريفين :

وذكر لقب أحمد بن ماجد « حاج الحرمين الشريفين » ، في متـن كتاب الفـوائد في أصول علم البحر والقواعد في نسخة باريس في الورقـة ٣ ظهـر ، س ١٤ ، وفي نسـخة الظاهرية في الورقة ٣ وجـه ، س ٢٠ » ، وفي تصدير أرجوزته « النتخات لبر الهند وبـر العرب من جاه اثنتي عشـرة لجاه اصبـع » وأرجوزته « قسمة الجمـة على أنجم بنـات نعش » ، وأرجوزتـه « بر العرب في خليـج فارس » وقصيدته « الذهبية » ، وقصيدتـه « التائيـة » ، وقصيدته « المكية » ، وقصيدته « كنز المعالة وذخيرتهم في علم المجهـولات في البحر والنجوم والبروج وأساميها وأقطابها » .

ب ـ ألقابه العلمية :

ولأحمد بن ماجد ألقاب علمية كثيرة ،منها رابع الثلاثة وما بمعناها ، والرئيس المقدم أو رئيس علم البحر أو أستاذ فن البحر، والمعلم ، وربان الجهازين ٠

١ ـ رابع الثلاثة ، رابع الليوث ، رابع الليوث الثلاثة ، خلف الليوث ٠

فقد ورد لقب « رابع الثلاثة » في البيت الثاني من قصيدته « البليغة في قياس سهيل والرامح (للثلاثة رابع) ، وفي البيت ١٦ من قصيدته « ميمية الأبدال » ، وفي متن كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد في مخطوطة باريس في الورقة ٢ ظهر ، س ١٤ ، وفي مخطوطة الظاهرية في الورقة ٣ ، وجه ، س ٢٠ ، وفي تصدير أرجوزته « قبلة الاسلام » وأرجوزته « الملعقية » وقصيدته « التائية » ٠

وجاء لقب رابع الليوث في تصدير قصيدته « كنز المعالمة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأسمائها وأقطابها» ٠

وتضمنت مخطوطة تاجر لكتاب الفوائد لقب « رابع الليوث الثلاثة » في الورقة ١٠٨ ظهر ، س ١٤ ٠

واشتمل تصدير أرجوزته « بر العرب في خليج فارس » وتصدير قصيدته « المكية » على لقب « خلف الليوث » ٠

ويقصد بالليوث المعالمة الشجعان ،ويستعمل ابن ماجد لهم أيضاً أسود البحر بالمعنى ذاته ، كما في البيت ٦٠ من قصيدته « ضريبة الضرائب » وفي البيتين ٥٠ و ٥١ من قصيدته « البليغة في قياس سهيل والرامح » ،والبيت ٥٦ من قصيدته « الفائقة في قياس الضفدع الأول وقيده سهيل » ٠

ويعني بالثلاثة محمد بن شاذان وسهل بن أبان وليث بن كهلان ٠ ويسميهم « الثلاثة رجال المشهورين ، المؤلفين لا المصنفين »(١٠)، والمصنفين المتقدمين وثلاثة الأحبار(١١) ، والمشايخ الثلاثة المتقدمين(١٢) ٠ لكنه لا يعتبرهم ربابين أو معلمين ، لأنهم « لم يركبوا البحر الا من سيراف الى بر مكران »(١٣) ، وكل ما فعلوه هو أنهم جمعوا رهمانجاً نثرياً جمعاً ونقلوه عن أهل كل بر فيما يختص ببحرهم ،ولم يجربوا ما أخذوه عن غيرهم ولا تحققوا من صحته ٠ ويضيف : « وقد وقَّرتهم بقولي اني رابعهم لتقدمهم في الهجرة فقط »(١٤) ، أي لمجيئهم قبله تاريخياً ٠ أما من الناحية العلمية ، فلا يراعي شعورهم اطلاقاً ، ويقول: « وأنا ألَّفت واخترعت وفعلت وعملت وجرَّبت وصححت وهديت به المسافرين ٠ وتصنيفنا خير من تصانيفهم ، وعلمنا خير من علمهم »(١٥) ، أو « وجللنا قدرهم ، رحمة الله عليهم بقولي : اني رابع الثلاثة وربما في العلم الذي اخترعناه في البحر ، ورقة واحدة تقوم ، في الصحة والبلاغة والفائدة والهداية والدلالة ، بأكثر مما صنفوه »(١٦) ٠

٢ ـ الرئيس المقدم أو رئيس علم البحر أو أستاذ فن البحر ٠

ويصف أحمد بن ماجد نفسه بأنه « الرئيس المقدم » في البيت الثاني من قصيدته « ميمية الأبدال » ، ويعود ذكر « الرئيس المقدم » في المخمسة الأولى من قصيدته « المخمسة »، ويحدد الشروط التي يجب أن تتوفر فيه • وقيل عنه انه « رئيس علم البحر وأستاذ فن البحر » في عنوان كتاب الفوائد في مخطوطة باريس •

والرئيس المقدم لا سلطة فوق سلطته ، يأتمر الربان بأمره وحتى الناخوذة ، والكلمة الأخيرة له في جميع شؤون الملاحة •

٣ ــ المعلم أو معلم البحر الزخار :

وعرف أحمد بن ماجد بين الربابين والنساخ بأنه المعلم ، مثلما جاء في تصدير أرجوزته « تصنيف قبلة الاسلام » وأرجوزته« المعربة عربت الخليج البربري وصححت قياسه » وقصيدته « ضريبة الضرائب » ،وقصيدته « نادرة الأبدال في الواقع وذبان العيوق » وقصيدته « المخمسة » • وسماه عنوان حاوية الاختصار في أصول علم البحار « المعلم أسد البحر الزخار » •

٤ ــ ربان الجهازين :

وجاء في البيت العاشر من قصيدته « الفائقة في قياس الضفدع الأول وقيده سهيل » أنه « ربان الجهازين » • والمقصود بالجهازين: آلة اليد أي خطبات أو خشبات القياس بالأصابع ، والاسطرلاب في القياس بالدرجات•

رابعاً ــ نسبه ووطنه

حدد أحمد بن ماجد نسبه بجلاء تام في شعره ونثره ، وعرف فيهما بوطنه بلا لبس أيضاً • وتتضح هاتان الناحيتان من كلامه تصريحاً أو تلميحاً •

آ ــ نسب أحمد بن ماجد :

١ ــ فهو عربي معقلي •

وجاء ذلك في حاوية الاختصار في أصول علم البحار في الفصل الحادي عشر في البيت ١٠٩ • والمعقلي نسبة الى معقل • فاما أن يكون الشخص المقصود معقل بن يسار من الصحابة ، وهو من مزينة مضر ، واما معقل بن سنان من أشجع ، وهو الأرجح لأن أشجع قبيلة من غطفان ، وغطفان حي من قيس عيلان : غطفان بن سعد بن قيس عيلان •

٢ ــ وهو سعدي :

وقد أكد هذه النسبة في أرجوزته السفالية في البيت ٦٩١ منها ، وفي قصيدته « الذهبية » في البيت ١٩١ ، وفي قصيدته«المكية» في البيت ١٦٩ ، وفي قصيدته « نادرة الأبدال في الواقع وذبان العيوق » في البيت ٣٩ ، وفي عنوان كتاب الفوائد في أصول البحر والقواعد في مخطوطة باريس،وفي متن هذا الكتاب ، ص ١٠ ، س ٦ ، وفي تصدير أرجوزته

« قبلة الاسلام » وأرجوزته « النتخات لبر الهند وبر العرب من جاه اثنتي عشرة لجاه اصبع » .

والسعدي نسبة الى قبيلة بني سعد . الا أن السعود كثيرة في قبائل العرب . فكان لا بد أن يوضح أحمد بن ماجد سعداً المقصودة، فقال في قصيدته « عدة الأشهر الرومية » ، البيت ١٣ ، أنه « يؤول الى سعد بن قيس بن عيلان » . وتكرر هذا التعبير بالذات في تصدير قصيدته « ضريبة الضرائب » . وقيس عيلان أبو قبيلة من مضر ، واسمه الناس بن مضر بن نزار ، وليس في العرب عيلان غيره .

٣ ـ وهو عامري ... عدناني .

ويشير الى انتمائه الى قبيلة عامر فمعد فعدنان في قصيدته « المكية » في البيت ٢٢ منها . وعامر هذا هو عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن حفصة بن قيس عيلان . وبذا تصبح نسبته الى عامر مثل نسبته الى سعد بن قيس عيلان ، لكن عن جد آخر .

٤ ـ وهو مادري :

وقد ورد هذا العزاء الى مادر في قصيدته « المكية » أيضاً في البيت ١٦ منها . ومادر هذا جد بني هلال بن عامر بن صعصعة . فلا فرق اذن بين هذه النسبة الجديدة وبين النسبات السابقة الا في اختيار الجد .

٥ ـ نسب أحمد بن ماجد الكامل ومايستخلص منه :

مما تقدم يستطيع الباحث أن يستخلص صيغة مختصرة لنسب أحمد بن ماجد شبه الكامل على الوجه التالي : أحمد بن ماجد ... بن مادر بن هلال بن صعصعة بن عامر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن حفصة بن قيس عيلان أي الناس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، وهذا يعني أنه ينتسب الى القبائل العدنانية المقيمة في تهامة ونجد والحجاز ، اجمالا ، مع أن بعضها مثل هوازن نازلة في اليمن . وكذلك سعد قيس عيلان . اذن أحمد بن ماجد يمني استناداً الى نسبه . وتؤيد أقواله هذا الاستنتاج عندما يتحدث عن انتمائه الأرضي .

ب ـ انتماء أحمد بن ماجد الأرضي :

يقول أحمد بن ماجد بوضوح تام انه نجدي ، ويصر على الحاق هذه النسبة باسمه، فيذكرها في ص ٦ ، س ٩ من مقدمة حاويته النثرية ، وفي ص ١٠ ، س ٦ من متن كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد .

ويستبعد نصاه السابقان كليا أن يكون من تهامة أو الحجاز أو أي مكان آخر ويحتمان قبول نجد موطناً له . بقي أن تتحدد نجد المقصودة وأن يعرف أهي نجد اليمن أم نجد الحجاز في السعودية . ويتولى ابن ماجد نفسه ازالة الالتباس ، ويقطع بأنه يعني نجد اليمن .

ففي كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، يتغنى ببيت الشعر التالي :

تهامة مشتانا ونجد مصيفنا ونجران وادينا الذي نتخرف

ويشرحه فيقول : « فالمراد بنجد هنا صعدة وما يليها • ونجران شرقها • وسد مأرب شاميها للشرق • والجوف بقربه • والربع الخالي فهو على مشارق الجميع »(١٧) •

ويستتبع هذا الشرح أن نجداً مرادفة لصعدة في ذهنه • بالتالي ، عندما يقول انه نجدي ، يقصد أنه من نجد اليمن ومن مدينة صعدة بالذات • اذن هو يمني ، كما مر في نسبه •

ويستعيد ابن ماجد بعض ذكرياته عن وقوفه على جبال صعدة، وهو يتأمل بحر اليمن، ويصف ما يراه ، فيقول : « وأما آمنة وبناتها(جزر خالية في البحر الأحمر) ، فيراهن الناظر من جبال صعدة »(١٨) •

جـ ــ تأييد المؤرخين والجغرافيين لشرح ابن ماجد :

ولا يختلف مدلول نجد عند المؤرخين والجغرافيين عن مدلولها عند أحمد بن ماجد • فنجد ، في مفهوم مؤرخي اليمن ، صعدة ومنطقتها •

فالخزرجي يقول : « وفي سنة اثنتين وخمسين سار الأمير أسد الدين محمد بن الحسن بن علي بن رسول ، والأمير شمس الدين أحمد بن الامام المنصور عبدالله بن حمزة ، والعساكر المظفرية الى مدينة صعدة • • ثم فتحت صعدة • • ورتبا في صعدة الأمير عز الدين محمد بن الأمير شمس الدين أحمد بن الامام وهبة بن الفضل، ورجع الأميران الى صنعاء • وفي ذلك يقول الأمير عزالدين عزان بن سعيد بن نسر بن حاتم على لسان الأمير شمس الدين أحمد بن الامام ، ممتدحاً السلطان الملك المظفر :

سلام مشوق وده ما تصرما يزورك من نجد وان كنت متهما(١٩)

فالقصيدة نظمت في صعدة وأرسلت منها الى تهامة ، لكن جاء فيها « يزورك من نجد »، أي ان نجداً أو صعدة مترادفتان في عرف أهل اليمن ومؤرخيها • وبذا يجيء التطابق تاماً مع ما قاله ابن ماجد في شرحه •

وجاء ما يلي في ترجمة الفقيه أبي عبدالله محمد بن الحسن بن عبدويه المهروباني في تاريخ ثغر عدن : « ولما استقر الفقيه بكمران ، وشاع علمه ، قصده الناس من نجد اليمن وتهامته »(٢٠) •

وقال المقدسي البشاري في كتابه « أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم » عن اليمن ما يلي: « وأما اليمن فقسمان : ما كان نحو البحر ، فهو غور واسمه تهامة وقصبته زبيد • • • وأما ما كان من ناحية الجبال ، فهو بلاد باردة ، تسمى نجداً ، قصبتها صنعاء ومن مدنها صعدة »(٢١) •

ويميز صاحب تقويم البلدان نجد الحجاز عن نجد اليمن ، ويقول : « ومنها ـ أي ديار العرب ـ نجد الحجاز المتصل بأرض البحرين · ومنها بادية العراق وبادية الجزيرة · ومنها بادية الشام. ومنها اليمن المشتمل على تهامة ونجد اليمن وعُمان ومهرة وحضرموت وبلاد صنعاء وعدن وسائر مخاليف اليمن · فما كان من حد السرين الى أن ينتهي الى ناحية يلملم وظهر الطائف ممتدأ الى نجد اليمن الى بحر فارس مشرقاً ، فهو من اليمن »(٢٢) ·

وهكذا يلتقي الجغرافيون العرب ومؤرخو اليمن على مفهوم نجد اليمن وصعدة · ولا بد لنا أن نفهم أن ابن ماجد ، عندما يقول بأنه نجدي، يقصد نجد اليمن وصعدة بالذات، لأن نجد اليمن وصعدة مترادفتان في ذهنه وفي الأعراف التاريخية والجغرافية ·

من ناحية أخرى ، نجد أن أحمد بن ماجد يعرف بدقة أقسام اليمن الجغرافية كما سبق وأبنا ، ويقارن فيما يلي خصبه بقحط الحجاز : « الحجاز ممحلة قليلة الطعام وعلى جانبها اليمن الأخضر الذي لا ينقطع منه المطر من العام الى العام ، يخرف خريف الحبشة والهند ، وفي الشتاء يلحقه مطر بر العرب · فهو دائم الأزمان فيه الرخاء ، والحجاز دائم الأزمان فيها المحل ، لأن مطر الشتاء لا يلحقها منه الا القليل ، ومطر الحبشة بريح الكوس لم يأتها من غلظ الحبشة »(٢٣) · وهو يحن أيضاً الى اليمن ، ويعبّر عن عواطفه في البيت الآتي :

وموسمها سبعون من بعد مايـة ... الى اليمن الفيحاء أرض الأحبة(٢٤)

وما ذلك الا لأنه من نجد اليمن ومن صميم صعدة ·

وتتنافى حججنا وتحليلنا مع اتجاه المستشرقين وبعض الباحثين العرب الذين تبنوا أقوالهم ولا سيما أقوال علي بن حسين وغبرييل فران على علاتها رغم سهولة ردها ·

د ـ تفنيد أقوال علي بن حسين وغبرييل فران :

وكان أمير البحر سيدي علي بن حسين قد ذكر في محيطه أن أحمد بن ماجد من جلفار في عُمان(٢٥) · ولم يقدم حجة واحدة تثبت صحة زعمه ولا أشار مطلقاً الى المصدر الذي استقى منه النبأ ·

ولم يناقش غبرييل فران خبر القائد التركي ، بل قبله بلا تمحيص ، وظن أنه وجد ما يؤيده في البيت ٨٥ من الفصل الحادي عشر من حاوية الاختصار في أصول علم البحار ، وهو هذا :

تمت بشهر الحج في جلفار ... أوطان أسد البحر في الأقطار(٢٦)

وقد فات أمران المستشرق الفرنسي في هذا البيت ، فضل وضلل :

١ ـ أولهما أنه قرأ « أسد » في الشطر الثاني ، وهي بضم الهمزة وتسكين السين ، قرأها بفتح الهمزة وتسكين السين للضرورة الشعرية ، ليجعل اللفظ مفرداً ويعني به ابن ماجد (أسد البحر = ابن ماجد) ، كما وضع بين قوسين في الصفحة ٢٠٦ ، س ٢٩ من كتابه

« الارشادات الملاحية والرهمانجات العربية والبرتغالية ، المجلد الثالث ، مدخل الى الملاحة الفلكية العربية » ٠

٢ ــ وثانيهما أنه فهم « أوطان » بمعناها الحديث، في حين ينبغي أن يتقيد باستعمالها الأصلي في القرن الخامس عشر : فقد جاء في لسان العرب : الوطن المنزل تقيم به ، أي بيت الاقامة الموقتة ، لا البناء الذي يملكه الانسان ويسكنه على الدوام ٠ ولو كلف فران نفسه عناء الرجوع الى قصيدة ابن ماجد « البليغة في قياس سهيل والرامح » ، لوجد الفكرة ذاتها مكررة ومشروحة في الأبيات ٤٩ ــ ٥٢ منها ، وهي التالية :

رعى الله جلفار ومن قد نشا بها — وأسقى ثراها واكفا متتابع
بها من أسود البحر كل مجرب — وفارس بحر للشدائد بارع
يسرك في الأوصاف ان وصفت له — حذور جسور في المهمات شاجع
اذا قام في شيء يرجى كماله — يقوم ولم يمنعه عن ذاك مانع

كذلك استشهد غبرييل فران بالمراجع البرتغالية مثل باروس ، وألبوكويركي ، ورهمانج فاسكودا غاما ، وحوليات دامياو ، وخاصة كتاب دوارتيه باربوسا(٢٧) ٠ والعجيب أنه عاد الى دوارتيه باربوسا ليشرح معنى تعبير « المعلم الفلكي »(ماليمو كاناكوا)، لكنه لم يحاول أن يستفيد من هذا الكتاب بالذات ليعرف معنى بيت ابن ماجد ، لأن المؤرخ البرتغالي قال حرفياً عن جلفار : « فمتى تجاوزنا بلدة بروفام ، نصل الى بلدة أخرى تدعى جلفار ، يقيم فيها أثرياء ومشاهير المنالة وكبار تجار الجملة ٠ وفيها مصائد سمك هامة جداً وأماكن غوص لصيد اللؤلؤ الصغير والكبير ، واليها يأتي مسلمو هرموز ، ليشتروا اللؤلؤ وينقلوه الى الهند والى بلدان أخرى »(٢٨) ٠

خامساً ــ مولده ووفاته

عثر على اسم أحمد بن ماجد في مرجعين عربيين وفي مرجع واحد تركي ٠ وهذا ما ذكرناه من قبل ٠ لكن لا تحوي هذه المؤلفات أي شيء آخر عنه ٠ بالمقابل ، تتضمن تصانيفه ومخطوطاتها تواريخ أحداث وتواريخ نظم شعر ووصف حالته الصحية أو الذهنية وتفاصيل أخرى متنوعة عن حياته ، يصح الوثوق بها واعتمادها أساساً لمعرفة سنّه ثم تحديده على وجه الدقة الممكنة بتعيين تاريخ ولادته وتاريخ وفاته ٠

آ ــ سن أحمد بن ماجد :

ويهم الباحث كثيراً أن يعرف هل طال عمر ابن ماجد وكم طال ، لعلاقة هذا الموضوع المباشرة باتصاله المزعوم بفاسكو داغاما ٠ ويوفر هو نفسه عناء الاستقصاء، ويجيب على هذا التساؤل ويتأيد قوله بحجج حاسمة ٠

١ ـ فقد نظم قصيدته ضريبة الضرائب عام٩٠٠ هـ/١٤٩٤ م ، واستهلها بالبيتين التاليين :

شباب برأسي أعجب الناس من أمري آتاني عقوب الشيب في آخر العمر
وأي شباب بعد ستين حجة سما في السما فوق السماكين والنسر

ويقصدبالبيت الأول : أن الناس أصيبت بالذهول لأن شعره بقي أسود رغم تقدمه الكبير في السن ولم يشب الا في آخر عمره • وهذا يعني أنه كان، في عام ٩٠٠هـ/١٤٩٤م، تحت رهبة الموت ويشعر بدنو أجله • ويأسف في البيت الثاني لذكر لفظ « شباب » لأن شبابه ، بعد أن تجاوز كثيراً الستين عاماً ،أصبح بعيداً جداً عنه بعد السماكين الأعزل والرامح والنسر الواقع عن الأرض • وهذا تأكيد أيضاً على أنه وصل الى أقصى الكبر •

وفي العام ذاته ، أي ٩٠٠ هـ/١٤٩٤ م ، نظم قصيدته قسمة الجمة على أنجم بنات نعش ، التي يقول فيها في البيت ٢٠٣

لأني قد كنت أيام الصبا هممت فيها فاتتني أشيبا

والأشيب المبيض الرأس • اذن لم يعد في رأسه شعرة واحدة سوداء في عام ٩٠٠ هـ • وهذه اشارة واضحة الى طعنه في السن • ويعود في الشطر الثاني من البيت ٢١٤ من القصيدة ذاتها ، فيكرر احساسه بقرب منيته،فيقول : « خوفي أموت قبل أن تحررا » • ويوصي باصلاحها بعد مماته • وتعني هذه الوصية انتهاء عهد الاعتداد بالنفس عنده وبداية شكه في قدرته لأنه لم يعد يسافر بل يستطيع السفر ، ليختبر ويجرب ويدون كما كان يفعل طيلة حياته • وقد عبّر عن الفكرة ذاتها في قصيدة ضريبة الضرائب ، فقال في بيتها ٤٣ :

وزدهن بالتجريب مهما استطعته مخافتنا أن لا يساعدنا عمري

ولم تراوده هذه الرؤى الكئيبة فجاءة ، بل مرت بخلده خمسة أعوام قبل أن ينظم قصيدتيه السابقتين • ففي عام ٨٩٥ هـ/١٤٨٩ م ، صنف القصيدة المكية ، وقال في بيتها ١٥١ :

وصفت لكم تجريب خمسين حجة فشيبن قلبي لا تقل شاب ظاهري

فالقلب هنا يعبر عن العقل ، اذ يقال في العربية : ما قلبك معك ، وأين ذهب قلبك؟ أي ما عقلك معك وأين ذهب عقلك ؟ والظاهر الرأس ، من ظاهر كل شيء أعلاه ، وظاهر الانسان رأسه • ويفيد فعل « شيبن » تغيير لون الشعر من أسود الى أبيض فيما يتعلق بالرأس ، وهو المعنى الحقيقي ، أما فيما يتعلق بالعقل ، فالمعنى المجازي مقصود ، أي تحول التمييز من سديد الى ضعيف • وبذا يصبح معنى البيت : في عام ٨٩٥ هـ ، كان ابن ماجد قد أمضى خمسين سنة في البحر مسؤولا عن المراكب ، يطبق فيها مبادىء علم

الملاحة الفلكية ، فلم تقتصر هذه المدة الطويلة على انهاك قواه الجسدية ـ بدليل الشيب ـ بل أضعفت قواه العقلية أي حسن تمييزه للأمور ٠

ويستدل من جميع هذه الأقوال ، الواردة على لسان ابن ماجد عن أوضاعه ، أنه امتنع عن ممارسة مهنته منذ عام ٨٩٥ هـ ، وأقام اما في بيته في مكة أو في بيت أهله أو بيت ثان له في صعدة ، وكان لا يزال حياً ومعتزلا العمل في عام ٩٠٠ هـ ٠

وهكذا نرى أن ابن ماجد أشرف على الموت أو كاد في نهاية القرن التاسع الهجري وقبل نهاية القرن الخامس عشر الميلادي ٠ فماذا عنه في النصف الأول من القرن التاسع الهجري ؟

٢ ـ اذا عدنا مرة أخرى الى تصانيفه ، وجدنا بيتاً واحداً في حاوية الاختصار في أصول علم البحار يتعلق بهذه الفترة : وهو البيت ٧٦ من الفصل الحادي عشر منها : أي

قد راح عمري في المطالعات وكثرة التسآل في الجهات

وهذا يعني أنه أمضى سني عمره قبل تاريخ الحاوية ، أي قبل عام ٨٦٦هـ/ ١٤٦١ م يقرأ ويركب البحر ٠ وهذا القول لا يسمن ولا يغرر صراحة ، لكنه لا يخلو من المعلومات غير المباشرة عن الفترة الأولى من حياة ابن ماجد ، اذا أُحسن تفسيره على ضوء ما يقصده بتعبير « الجهات » ، شريطة أن ينطبق التفسير مع ما ورد في حاويته ٠ ف « الجهات » هنا سواحل بحر الهند ، وكثرة التسآل في «الجهات» تعني الاستخبار المتواصل عن أصول الملاحة في تلك الأسفار الى شتى البلدان ٠ فاذا علمنا أن أسفاره البحرية قادته الى افريقية الشرقية وفارس والسند والهند وبلدان تحت الريح حتى بندر ملاقة ، واذا علمنا أيضاً أنه تحدث عنها جميعاً بشيء من التفصيل ، وأورد آراء معالمتها في الملاحة، حق لنا أن نتساءل لماذا لم يتكلم عن الصين بالدقة ذاتها(٢٩) ، ولماذا لم يتطرق الى الملاحة الصينية لا من قريب ولا من بعيد ، واكتفى بالتصريح بأنه لم يستطع ضبط قياس الصين من معالمة مجربين(٣٠) ، وبأنه لا يعرف شيئاً عن شكل الشراع الصيني(٣١) ٠ ويتحول تساؤلنا الى استغراب ، عندما تعود الى ذاكرتنا الحملات الصينية السبع التي جاءت الى « المحيط الغربي » أي الهندي بين عام ٨٠٨هـ/١٤٠٥ م وبين عام ٨٣٧ هـ/١٤٣٣ م ، بسفنها الألف الضخمة ، لا سيما وان الحملات الثلاث الأخيرة(٣٢) منها وصلت الى ظفار والمكلا وعدن وجدة ، وزار سبعة سفراء من الرحلة السابعة جدة ومكة عام ٨٣٦ هـ/ ١٤٣٢ م(٣٣) ، وقدموا الهدايا الى أمير مكة بركات بن حسن بن عجلان بن رميثة الحسني ، الذي أرسل بدوره هدايا الى امبراطور الصين.

فهل نستنتج من اغفاله الصينيين أنه لم يكن يعرف شيئاً عنهم ، أم أنه كان لا يزال حدثاً أو لم يولد بعد ؟ نظن أن افتراض الجهل عند ابن ماجد مرفوض رفضاً باتاً لأن سعة اطلاعه ثابتة في تصانيفه ولا تحتاج الى اثبات ٠ فلم يبق أمامنا الا الحالة الثانية ، وهي اما أنه لم يكن قد رأى النور أو أنه كان لا يزال حدثا ، بالتالي بعيداً عن البحر وركوبه وشؤونه ، فلا يعقل في هذه الشروط أن يسمع أخبار الأساطيل الصينية أو يشاهد سفنها ٠

وهكذا لا بد لنا أن نسلم بأن أحمد بن ماجد عاش من الثلث الأول من القرن التاسع الهجري الى آخره · وبوسعنا الآن أن نحاول تحديد تاريخ ولادته وتاريخ وفاته ·

ب ـ تاريخ ولادة أحمد بن ماجد :

لكن يتعذر علينا تحديد ولادته بدقة · أما حسابه على وجه التقريب فممكن ·

١ ـ أحمد بن ماجد معلم ماهر منذ سنة ٨٤٥ هـ/١٤٤١ م :

ففي عام ٨٤٥ هـ ، وصل ابن ماجد الى مستوى المعلم الماهر الآمر الناهي في مركبه · ويستخلص هذا الوضع من قصيدته الذهبية التي نظمها سنة ٨٩٥ هـ/١٤٨٩ م ، وجاء في بيتها التاسع ما يلي :

ومن بات يرعاهن خمسين حجة على طلب عاف الكرى في الغياهب

ويفيد هذا البيت أنه شرع يراقب النجوم ويقيسها منذ خمسين عاماً (٨٩٥ ـ ٥٠ = ٨٤٥) ، أي منذ عام ٨٤٥ هـ · لكنه لا يسعه أن يقيسها الا اذا ميز بعضها عن بعض ، وعرف أماكن طلوعها وغروبها وظهورها ومدته ، وأتقن استعمال آلات قياسها ، وأجرى قياساتها في شتى الرؤوس ، أي الا اذا أصبح قديراً في الملاحة الفلكية ، أو علم البحر وتطبيق علم الهيئة عليه ، بالتالي اذا صار معلماً ماهراً واكتسب جميع الخبرات اللازمة ·

ويكرر خبرة مدة الخمسين سنة مرتين آخرين · فيقول في البيت ١٥١ من القصيدة المكية انه ضمنها « تجريب خمسين سنة » ، ويقول في مختصر كتاب الفوائد أيضاً : « ما صنفت هذا الكتاب الا بعد أن مضت لي خمسون سنة وما تركت صاحب السكان وحده الا أن أكون على رأسه أو من يقوم مقامي »(٣٤) · فلا يكتفي بقياس النجوم وتحديد الطريق في البحر ، بل يريد أن يتثبت أن صاحب السكان يجري السفينة في الاتجاه الصحيح المطلوب · فهو الآمر الناهي في جميع الأمور ·

اذن تحمل ابن ماجد منذ عام ٨٤٥ هـ أعباءً جساماً ، لا تلقى عادة على عاتق حديثي السن ، ولا يتولاها الا الرجال · وهذا يستتبع أن يكون ابن ماجد الرجل ولد حتماً قبل انتهاء الحملة الصينية السابعة ، أي قبل عام ٨٣٥ هـ/١٤٣١ م لأن عشرة أعوام (٨٤٥ ـ ٨٣٥) لا تجعل منه رجلا ·

٢ ـ أحمد بن ماجد موجود قبل عام ٨٣٥ هـ/١٤٣١ م :

فلو عدنا الى الحدث الصيني العظيم ، لاستنتجنا منه أن ابن ماجد لم يسافر في بحر الهند قبل عام ٨٣٥ هـ ·

بالفعل ظل الصينيون ثلاثين سنة متواصلة (٨٠٥ هـ ـ ٨٣٥ هـ) يتنقلون بين بنادر بر الهند وبر العرب وبر الصومال وبر الزنج ، ويسلّمون حكامها وأصحاب السلطة فيها رسائل امبراطورهم وهداياه ، ويتلقون منهم رسائلهم وهداياهم له · وهذا يعني أنهم كانوا يترددون على مرافىء لا تخلو أبداً من السفن العربية أو المراكب التي تقصد

الموانىء العربية فلا بد والحالة هذه أن يراهم البحارة العرب وغير العـرب وأن يشاهـدوا سفنهم الجبارة ، ويتناقلوا أخبارهم ، ويتبادلوا الأحاديث عنهم في جميع أنحاء بحر العرب، أو حوضة المحيط الهندي الغربية ٠

ولا يمكن أن يخفى مثـل هذا الحـدث الخطير على أحد لأنه دام ربع قرن ونيفـاً ، وزار الصينيون فيه البنادر العربية مرات عديدة وخاصة عدن ، وذهبوا الى مكة بالذات ٠ بالتالي انتشرت أخبارهم في اليمن والحجاز ،أو ، وهذا أضعف الاحتمالات ، في الأوسـاط الحاكمة وأوساط أهل البحر والتجار فقد ٠

ولو كان أحمد بن ماجد يمخر عباب بحر الهند ، لما فاته الاطلاع على الخبر الفريد ، ولذكر واقعته جرياً على عادته في الاشارة الى الأحداث التاريخية الهامة الخاصة باليمن أو الحجاز أو مصر في تصانيفه ٠ لكن لانقصد أنه كان بعيداً عن الملاحـة في جميـع البحـار ٠ فكلامه يفيد خلاف ذلك ٠

واذا عدنا الى أخباره عن جـده الأول وأبيه ، أدركنا أنه كـان يصحب والـده في أسفاره في بحر قلزم العرب ، ثم استقل عنه ٠

بالفعل ينبئنا أن جده محمداً أول من قام باجراء قياسات نجوم في هذا البحر ، ثـم حققها ودققها مع مرور الأيام ، وخلّفها في النهاية لابنه ماجد ٠ وكرر ماجد بعده هـذه القياسات ، وأعاد التحقيق والتدقيق فيها ، ثم نقلهـا بدوره الى ابنـه أحمـد ٠ وأمضـى أحمد ، باقراره الصريح ، أربعين سنة وهـو يعيد أعمال والده ماجد وجده محمد ، فحررها وحققها ودققها وأصلـح أخطاءها وأتـم نواقصها(٣٥) ٠ ويتضح من هذه الأقوال الموثوقة، رغم تسمية ماجد ربان البرين أي بر العرب وبر الهند ، أن آل ماجد اختصوا أصلا بالملاحة في بحر القلزم ، وأن أحمد بالذات تدرب فيه عند والده ، قبل أن يصير رجلا ومعلماً ماهراً وينطلق الى بحر الهند ويصول ويجول في هذا المحيط بعد رحيل الصينيين عنه ٠ فلاغرابة اذن في عدم اطلاعه على الحملات الصينية لأنه كان آنذاك لا يزال في بحر القلزم بعيداً عن نطاق نشاطهـم ٠ بالتالي كان حيـاً في الثلث الأول من القرن التاسع الهجري ، أي في الثلث الأول من القرن الخامس عشر الميلادي ٠ بقـي أن نحدد متى ولد بالدقة المتيسرة ٠

٣ ــ أحمد بن ماجد مولود سنة ٨٢٥ هـ/١٤٢١ م :

فلو افترضنا أن أحمد بن ماجد نزل الى البحر في سن الخامسة عشرة أو ما دونها قليلا، نعني عندما اجتمعت له قوة جسدية كافية لكي يقوم ببعض الأعمال في المركب ، وتوفرت له قوة ادراك وتمييز يفهم بها أحـوال البحـر وشؤون الفلك الملاحي ويحفظها ، وأن تدريبه وبلوغ خبرته مستوى خبرة المعلم استغرقـا خمسة أعوام أو مايقرب منها فقط لأنه متعلم، لحصلنا على عمره في سنة ٨٤٥ هـ : ١٥ + ٥ = ٢٠ عـامـاً في أضعـف الاحتمـالات ٠ ويستخرج تاريخ ولادته بطرح الرقم ٢٠ من سـنة ٨٤٥ : ٨٤٥ - ٢٠ = ٨٢٥ هـ/ ١٤٢١ م ٠

ونرى أن هذه النتيجة قريبة جداً من الواقع ، وتتوافق مع ما جاء في قصيدتيه ضريبة الضرايب وقسمة الجمة على أنجم بنات نعش اللتين نظمهما عام ٩٠٠ هـ • فقد ورد فيهما أنه أصبح أشيب ، لا سواد في رأسه ، وأنه أشرف على « آخر عمره » وأنه يخشى أن يتوفاه الله قبل انهائهما • ويقضي هذا الوصف أن يكون عمره آنذاك في حال صحة حسابنا : ٧٥ سنة (٩٠٠ ـ ٨٢٥ = ٧٥) • وفي هذه السن يكون قد تجاوز الستين كثيراً وفقاً لما تضمن بيتا مطلع قصيدة ضريبة الضرائب •

ج ـ تاريخ وفاة أحمد بن ماجد ٩٠٦ هـ/١٥٠٠ م :

وتثبت هذه السن أي الخامسة والسبعون دنو أجل أحمد بن ماجد ، مثلما ورد على لسانه ، وتفيد أقواله في سنة ٨٩٥ هـ أنه لم يعد يركب البحر لضعف بنيته الجسدية وقدرته على التمييز • فلا شك اذن أنه اعتكف بعدها في بيته ينتظر لقاء وجه ربه • مع ذلك في عام ٩٠٦ هـ ، كتب قصيدته القصيرة المخمسة التي ألح فيها على ضرورة التصرف بحكمة في البحر ، ولم يأت فيها بشيء جديد لم يسبق له أن تحدث عنه مراراً وجملة وتفصيلا • وكان قد بلغ الحادية والثمانين في تاريخها ، وانقطعت أخباره تماماً • ونحن نعتقد أنه توفي في هذه السنة بالذات •

سادساً ـ زواجه ومنزله في مكة

مرة أخرى ، لا غنى للباحث عن تصانيف أحمد بن ماجد ، اذا أراد ايضاح بعض نواحي حياته الخاصة ، ولا سيما زواجه وبيته في مكة • والنص الوحيد المعول عليه في هذا الشأن ، هو مطلع القصيدة المكية من البيت الأول حتى البيت الثاني والعشرين •

آ ـ زوج أحمد بن ماجد عامرية ثقفية :

ويخبرنا البيت العاشر من هذا الاستهلال أنه متزوج :

تزوجتها ونا قليل اقامتي   وذا يقتضي حال المحب المسافر

ويحدد الشطر الثاني من البيت الرابع عشر نسبها بدقة ، حيث جاء فيه :

سقى الله أهليها ثقيفاً وعامر

الا أن ثقيفاً وعامراً (عامر بن صعصعة) وسعداً أحياء من هوازن من قيس عيلان • اذن زوجه من عشيرته الأقربين : فهي ثقفية عامرية هوازنية قيسية عدنانية ، مثله تماماً •

ب ـ زوج أحمد بن ماجد مقيمة في مكة :

وتقيم في مكة ، على حد قوله في البيت السابع عشر :

وسرت بقلب كاد يقضي تأسفا   وزودت من سكان مكة ناظري

ويتردد عليها في أوقات متباعدة جداً ،ويبقى عندها وقتاً قصيراً لأنه دائم الأسفار في البحر ، فاذا أراد زيارتها ، جاء الى جدة ،وأبقى مركبه في بندرها ، وانتقل منها الى مكة في احدى القوافل التي تسلك طريق الركاني ـ بير علي ـ الغار ، وتصل اليها بعد مرور ثلاث ليالي ، ولا ينفي وجود هذه الزوج في مكة وجود أزواج أخريات في صعدة أو غيرها من الأماكن لأن الشرع أجاز له ذلك ، لكنه لم يتحدث الا عن امرأته العامرية ، ووصفها وحدها ،

ج ـ ولوعه بزوجه العامرية ووصفه لها :

وقال عنها انها بيضاء تأكيداً على شرفها الرفيع وكرمها وأخلاقها العالية : وهذا مألوف عند العرب ، كثير في شعرهم ، فلا يراد بالمرأة البيضاء بياض بشرتها ولونها ، بل مدح أخلاقها والاشادة بكرمها ونقاء عرضها من الدنس والعيوب ، وذكر جمالها ، فأثنى على بدانتها وعرض كتفيها وعظم أردافها ، ولم يفته أن يتكلم عن فرحة اللقاء ومرارة الفراق :

فلا حضرة الا وفيها تودع ولا نظرة الا وفيها مواطر
مخافة وشك البين يوم رحيلنا بغير وداع وانكسار خواطر(٣٦)

سابعاً ـ ثقافته ولغاته

كان ربابنة اليمن أميين في القرن الخامس عشر ، ما عدا القلة القليلة منهم ، وأحمد بن ماجد واحد من هذه النخبة التي تعرف القراءة والكتابة ، لكنه بذها بمعارفه اللغوية والفلكية وثقافته العامة، وفهمه بعض اللغات الأجنبية ،

آ ـ لغة أحمد بن ماجد العربية :

فلا ريب أنه أول من دوّن فن الملاحة و علمها بلغة عربية فصحى شعراً ونثراً ، آغناها بمصطلحات جديدة وشق طريقاً يمكن اتباعها، وأثبت قدرة العربية على التطور والتكيف مع المقتضيات الطارئة ، الا أن اللغة التي كتب بها لم تصلنا سليمة ، لأن النساخ لم يألفوا كتابة مبادىء علم البحر ، فجاءت مخطوطات الملاحة مشوهة ، يصعب تقويمها بالتمام والكمال ، اذا لم تكتشف لها نسخ أوفر عدداً مما هو معروف منها عند الباحثين ،

وتميز أسلوبه بالدقة في معاني الألفاظ ، والابتعاد عن اللغو والحشو في العرض ، وتكثيف الحقائق العلمية المبحوثة وهو القائل في حاويته في البيتين ٧٤ ، ٧٥ من فصلها الحادي عشر :

فلو أرد تطويل كل فن لم تطق النسّاخ تنسخ عني
قصدي الأصول في علوم البحر لا قصدي الهرج وكثر الشعر

مع ذلك يحوي نثره الملاحي قضايا عويصة ، ويعيب شعره ضعف في السبك والأوزان وتماديه في استعمال الجوازات المستقبحة أو غير الموجودة أصلا ، وبعض الأخطاء النحوية . ويعترف هو بالذات بجميع عيوبه ، ويحذر من أخطاء النساخ . من ذلك قوله في البليغة (الأبيات ٥٣ ـ ٥٥) :

فقيسوا قياساتي على البحر كله ... فلن تجدوا فيها زحافاً ودافع
سوى الضيق والتنفيس هذي وديعتي ... لديكم فلا تنسن صون الودائع
والا فمن سهو وكاتب زلة ... ومستعجل لا يتقن العلم جازع

وقوله في السبعية (البيت ٢٩٦) :

ان كان في ألفاظها والقافيه ... ضعفاً ترى فيها المعاني وافيه

وقوله في ضريبة الضرائب (البيتان ١٨٨ ـ ١٨٩) :

فأوسمتها باسم الضرايب انها ... حوتها ولو قصَّرت في الشعر
فما غرضي في الخير أو في فصاحة ... ولكن مرادي في الهداية والأجر

وقوله في كنز المعالمة (البيت ٥٧) :

والله والله لولا ضيق قافيتي ... فصلتهن على الأخنان تفصيل

ب ـ معارف أحمد بن ماجد الفلكية :

أما معارف ابن ماجد الفلكية فواسعة جداً . وتطبيقه علم الهيئة في الملاحة رائع . فهو يعرف أسماء الكواكب العربية والمنقولة عن اليونانية وبعض أسماء الكواكب الفارسية. ويبدع في قياس ارتفاع نجوم الهداية بآلة اليد أو الاسطرلاب بدقة أذهلت من قارن بينها وبين قياسات الآلات الحديثة من المستشرقين المعاصرين في فرنسة . وما ذلك الا لأنه اعتمد مبدأ التجريب وتكراره الى أن يحصل على نتيجة لا تتغير . وهو أول من وصف بدقة السحائب الكبرى والصغرى الجنوبية التي يسميها الأوربيون سحائب ماجلان مع ان ابن ماجد أولى بهذه التسمية .

ج ـ ثقافة أحمد بن ماجد :

ولا تقتصر معارف ابن ماجد على اللغة العربية وتطبيق علم الهيئة على الملاحة . فمعلوماته الجغرافية تفوق كثيراً معلومات الجغرافيين العرب في البحر والسواحل والموسميات وتفسير هبوب الرياح . ويتحدث عن الدين والتاريخ والجغرافية والأنواء والأدب والأنساب . ويعطي الانطباع بسعة اطلاعه ، اذا صح أنه قرأ ما ذكره من كتب الفلك والكتب الأدبية ، ومنها على سبيل المثال المجسطي وصور الكواكب وزيج البتاني وزيج الوغ بيك ... في الفلك ، وجمهرة أمثال العرب وبديعيات صفي الدين الحلي في الأدب . وتثير ثقافة ابن ماجد قضية تعلمه التي يستحيل حلها أو تفسيرها الآن : فأين

تعلم ؟ وهل تتلمذ على أحد مشاهير الشيوخ أو العلماء في حفظ القرآن ودراسة الدين واللغة والأدب ؟

د ــ لغات أحمد بن ماجد :

أخيراً ، لا شك أن ابن ماجد يعرف أكثر من لغة ، ويتقن قطعاً التاميلية ٠ وحجتنا قوله في الفصل الحادي عشر من حاويته (الأبيات ٦٧ ــ ٧٩) :

قد راح عمري في المطالعات — وكثرة التسآل في الجهات
وكم رأيت في خطوط الشول — ونظمه والنثر والفصول
وكم نظرت في حساب العرب — وحسبة للهند مذ كنت صبي
لم أر شيئاً في اتفاق الأصل — في القمر والزنج صحيح النقل

وهذا يعني أنه يتقن لغة الشول ، أي التاميلية ، ويطالع كتبها نثراً وشعراً ، ولا تتسنى له هذه المطالعة الا اذا كان يجيدها ٠ ويحتمل أن يعرف احدى اللغات الزنجية ، استنتاجاً من البيت الرابع السابق ومن البيت ٦٩٣ من السفالية :

عرفتها حتى بقي ربانها — يساءلني عنها وعن شعبانها

(وتعود جميع الضمائر «ها» الى سفالة) ٠ الا اذا افترضنا أن ربابنة سفالة كانوا يتفاهمون مع ابن ماجد بواسطة التراجمة ٠ وربما كان يلم بالفارسية أيضاً ، أولاً لأنه يستعمل أحياناً بعض أسماء الكواكب الفارسية رغم وجود أسماء عربية مقابلة لها ، وترد هذه الأسماء بكثرة في تصانيفه ، ثانياً لأنه يشرح الألفاظ الفارسية التي تتضمنها نصوصه ٠

لكن يتساءل الباحث ما اذا كان ابن ماجد يجيد اللغة الزنجية أو الفارسية ، أم يعرفهما معرفة سطحية اكتسبها من تردده على البنادر ٠ ولا يسع أحداً أن يأتي بالخبر اليقين بهذا الشأن ٠ ولا بد من انتظار فترة العثور على مصادر جديدة للبت في جميع هذه النواحي ٠

ابراهيم الخوري

☐ الحواشي :

١ ــ العلوم البحرية عند العرب ، مصنفات سليمان بن أحمد بن سليمان المهري ، الجزء الأول العمدة المهرية في ضبط العلوم البحرية ، تحقيق ابراهيم خوري ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٧٠ ٠

٢ ــ « غزوات الجراكسة والأتراك في جزيرة العرب المسمى البرق اليماني في الفتح العثماني » ، منشورات دار اليمامة في الرياض ، ص ١٨ ٠

٣ ــ مخطوطة ريفان رقم ١٦٤٣ بخط يد المترجم سيدي علي بن الحسين ، ورقة ١ ظهر ، س ١٥ ، وورقة ٣ وجه ، س ١٢ ــ ١٣ ٠

٤ ــ مخطوطة ريفان ، ورقة ٣٣ ظهر ، س ١٢ ــ ١٤ ٠

٥ ــ العلوم البحرية عند العرب ، القسم الثاني مصنفات أحمد بن ماجد تحقيق ابراهيم خوري ، الجزء الأول كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٧١ ، ص ٣٤٤ ، س ٦ ــ ٨ ٠ انظر أيضا : ص ٣٧٣ ، س ٧ ــ ٨ ، ص ٣٥٧ ، س ٨ ــ ٩ ، ص ٣٧٤ ، س ٧ ــ ١٠ ، ص ٣٨٥ ، س ٧ ــ ١٢ ، ص ٣٩٣ ، س ١ ــ ٢ ٠

٦ ـ المرجع ذاته ، ص ٣٧٥ ، س ٢ ـ ٣ •
٧ ـ المرجع ذاته ، ص ٣٣٥ ، س ٢ ـ ٤ •
٨ ـ المرجع ذاته ، ٣٨٩ ، س ١ ـ ٤ •
٩ ـ المرجع ذاته ، ص ٢٤٣ ، س ٨ ـ ٩ •
١٠ـ كتاب الفوائد ، ص ١٤ ، س ٦ ، وص ١٥ ، س ٢ •
١١ـ المرجع ذاته ، ص ١٢٩ ، س ٣ ، وس ٦ •
١٢ـ المرجع ذاته ، ص ١٦١ ، س ٦ •
١٣ـ المرجع ذاته ، ص ١٥ ، س ٢ ـ ٣ •
١٤ـ المرجع ذاته ، ص ١٨ ، س ٢ •
١٥ـ المرجع ذاته ، ص ١٢٩ ، س ٩ ـ ١١ •
١٦ـ المرجع ذاته ، ص ١٦ ، س ١٠ ـ ص ١٧ ، س ١ •
١٧ـ كتاب الفوائد ، ص ٣٧٩ ، س ١٢ ـ ص ٣٨٠ ، س ٣ •
١٨ـ المرجع ذاته ، ص ٣٧٩ ، س ٩ ـ ١٠ •
١٩ـ كتاب العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية ، تاليف الشيخ علي بن الحسن الخزرجي ، تحقيق الشيخ محمد سيوني عسل ، ١٩١١ ، ص ١١١ ـ ١١٢ •
٢٠ـ تاريخ ثغر عدن ، تاليف أبي محمد عبدالله الطيب بن عبدالدين أحمد أبي مخرمة مع نخب من تواريخ ابن المجاور والجندي والأهدل ، ١٩٣٦ ، ص ٢٠٧ ، س ١٨ •
٢١ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ٦٩ ـ ٧٠ •
٢٢ـ تقويم البلدان ، تاليف عماد الدين اسماعيل بن محمدبن عمر المعروف بأبي الفداء ، صاحب حماه ، ص ٨٠ ، س ٦ ـ ١٠ •
٢٣ـ كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، ص ٣٨٦، س ٣ ـ ٨ •
٢٤ـ القصيدة التائية ، البيت ٥ •
٢٥ـ المحيط ، ورقة ٣ وجه ، س ١١ ـ ١٢ : « ومتاخريندن ولاية عمانده جلفاردن أحمد بن ماجد » •
٢٦ـ حاوية الاختصار في أصول علم البحار ، ص ٦٣ •
٢٧ـ الارشادات الملاحية والرهمانجات العربية والبرتغالية المجلد ٣ ، ص ٢٣٥ ، س ٢٥ ، ص ٢٣٦ ، س ٢١ ، وص ١٩٥ ، وص ١٩٦ ، س ٦ وحاشية ٢ •
٢٨ـ كتاب دوارتيه باربوسا ، المجلد الأول ، ص ٧٣ •
٢٩ـ حاوية الاختصار في أصول علم البحار ، فصل ٦ ، دير الصين ، ص ٣٥ ، الأبيات ٧٢ ـ ١٠٤ •
٣٠ـ المرجع ذاته ، فصل ٨ ، ص ٤٨ ، بيت ٣٨ •
٣١ـ المرجع ذاته ، فصل ١٠ ، ص ٥٨ ، بيت ٦١ •
٣٢ـ فيما يلي تواريخ الحملات الصينية وعدد سفن كل واحدة منها :
الحملة الأولى : ٨٠٨ هـ/١٤٠٥ م ـ ٨١٠ هـ/١٤٠٧ م ـ ٣١٧ سفينة •
الحملة الثانية : ٨١٠ هـ/١٤٠٧ م ـ ٨١٢ هـ/١٤٠٩ م ـ ٢٤٧ سفينة •
الحملة الثالثة : ٨١٢ هـ/١٤٠٩ م ـ ٨١٥ هـ/١٤١٢ م ـ ٤٨ سفية •
الحملة الرابعة : ٨١٦ هـ/١٤١٣ م ـ ٨١٨ هـ/١٤١٥ م ـ ٦٣ سفينة •
الحملة الخامسة : ٨٢٠ هـ/١٤١٧ م ـ ٨٢٢ هـ/١٤١٩ م ••• ؟؟
الحملة السادسة : ٨٢٥ هـ/١٤٢١ م ـ ٨٢٦ هـ/١٤٢٢ م ـ ٤١ سفينة •
الحملة السابعة : ٨٣٥ هـ/١٤٣١ م ـ ٨٣٧ هـ/١٤٣٣ م ـ ١٠٠ سفينة •
٣٣ـ كانت السفن الصينية تلفت النظر بعدد أشرعتها الكبيرة الذي يتراوح بين تسعة أشرعة و ٣ حسب حجمها وغايتها •
٣٤ـ كتاب الفوائد ، ص ٢٠٢ ، س ٣ ـ ٥ •
٣٥ـ كتاب الفوائد ، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤ •
٣٦ـ البيتان ١١ و ١٢ من ضريبة الضرائب •

المخطوطات العربية

د. عبدالنبي اصطيف

الحديث عن المخطوطات العربية حديث ذو شجون • وليس على المرء أن يبحث طويلا عن مباعث هذه الشجون لأنها كثيرة ، متعددة الوجوه ومتباينة الصور • ولكنها في مجموعها تشير الى أمر واحد ، وهو الحظ العاثر الذي قدر لهذه المخطوطات أن تقع فيه •

قد يشير المرء بالطبع الى ما فعله هولاكو يوم دخل بغداد ، عندما شاء حبه للون الأسود أن يشمل حتى نهر دجلة ، فألقى بمحتويات مكتبات حاضرة الخلافة العباسية في مياهه ، ولكن هذا ليس بيت القصيد ، وليس ثمة من جدوى من البكاء على أطلال هذه المكتبات لأن في الحياة العربية المعاصرة ما يهون من بشاعة حدث كهذا •

* * *

لنتفق في البداية على أن الكثير من المخطوطات قد تسرب بشتى السبل الى خارج الوطن العربي خلال فترة الاحتلال العثماني التي امتدت أربعة قرون ، وأن هذه المخطوطات توزعت في مختلف بقاع الأرض بقاراتها الخمس • وحسب المرء أن يقلب فهارس مكتبات العالم الكبرى (في لندن ، أكسفورد ، باريس ، برلين وغيرها) ليقدر مدى حجم هذه المخطوطات وعظيم أهميتها بالنسبة الى فهم تاريخ الحضارة العربية •

ولعل مما يخفف من وقع هذا ، أن أغلب هذه المكتبات قد عمد الى فهرسة هذه المخطوطات فهرسة جيدة ومن ثم نشر هذه الفهارس في مجلدات بمختلف اللغات يمكن للقارىء أن يفيد منها وأن يراجعها ان دعته الحاجة الى ذلك • ولكن ثمة الكثير الكثير من المخطوطات التي لم تتيسر فهرستها والتي ما زالت مكدسة في صناديق تنتظر الكشف عنها وفهرستها واتاحة الاطلاع عليها للباحثين •

وهناك اضافة الى مجموعات هذه المكتبات العامة المفهرسة والمجموعات التي تنتظر طريقها الى الفهرسة ، مجموعات أخرى لا تحصى من المخطوطات الخاصة والتي يمتلكها أفراد عرب وأجانب إما لا يعلمون بقيمتها ولا يهتمون بها ، أو هم يعلمون هذا ويفيدون منه فتتحول هذه المخطوطات الى سلع نفيسة تباع بالمزاد العلني لتنتشر من جديد ضمن أثاث وممتلكات أشخاص آخرين ، وبالتالي يطول انتظار المعنيين بها ، حتى يروها متاحة لهم أو منشورة محققة •

قد يظن القارىء أن صاحب هذه السطور يبالغ في تقدير حجم هذه المخطوطات وعددها وأهميتها ، ولذلك فليسمح لي أن أقدم مثالا واحداً يعطي فكرة ما عن هذه الأمور •

في صيف عام ١٩٧٨ حمل الي صديق انكليزي من معهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد فهرساً وصله من قبل الناشر الهولندي بريل في ليدن ، يعرضه علي • أذكر أنه قال لي عندها : لعلك تجد سبيلا عند من تعرف من المهتمين بهذه النفائس في الوطن العربي لشرائها وإيداعها في مكتبة عامة قبل أن تتفرق وتضيع. ونظرت في المجلد وتبينت أنه فهرس لمجموعة من المخطوطات العربية هي في حوزة الناشر بريل •

والحقيقة أن ما روّعني في مراجعة هذا الفهرس هو الأرقام التي تضمها فهو :

١ ـ الفهرس رقم خمسمائة في قائمة فهارس مجموعة بريل الخاصة للمخطوطات والتي نشر أولها عام ١٨٦٨ بتحرير الكونت كارلو لاندبرغ Count Carlo Landberg

٢ ـ وهو يتضمن ما يقرب من مائتين وسبعين مخطوطة في المعرفة والبحث والفنون العسكرية والنحو والمعاجم والبلاغة والتاريخ والجغرافية والأدعية والحديث والتصوف والقرآن وعلومه ، والشعر الديني ، والفقه الحنفي ومدارس الفقه الأخرى وعلوم الحيوان والفلك والموسيقا والكلام ، والأدب والفلسفة وغير ذلك •

٣ ـ وتبلغ القيمة الاجمالية لهذه المخطوطاتما يقرب من ستين ألفا من الجنيهات (حوالي ٣٢٥ ألف غيلدر) ٠

٤ ـ وثمة ملاحظة مرفقة بالفهرس تشيرالى أن آخر موعد لتلقي الطلبات هو شهر آب ١٩٧٨ وهو موعد انتهاء بيع المجموعة ككل ٠

ولا شك أن المرء سيسائل نفسه بعدالنظر في هذه المعطيات ، كم يبلغ عدد المخطوطات التي تضمها مجموعة بريل (يشير المدير الاداري للدار الى أنه قد أعلن في الفهارس الخمسمائة السابقة عن مئات الآلاف من العناوين ـ ص ٥) ، ومن أين تم الحصول عليها ، وكيف ، ومتى ، وما الذي ستسوقه الأقدار لها ، ومن سيشتريها ـ أو اشتراها بالفعل بعد مضي هذه السنوات ـ ومن هي الأيدي التي ستتولى حفظها وتحقيقها واخراجها للباحثين ومتى سيكون ذلك ٠ وكيف يغدو كل ذلك ممكناً بعد أن تتفرق اثر انتهاء هذه المزادات العلنية ؟ (يشير معدا الفهرس الدكتوران ب ، س ، فان كوننزفلد ، و ق ، السامرائي الى أنهما يأملان أن تصبح هذه المجموعة في حوزة مؤسسة عامة تضعها في خدمة الباحثين دون تردد أو صعوبات ص ٧) ٠

واذا ما شاء المرء أن يتجاوز السؤال عن مجموعة بريل (أو مجموعاته) الى غيرها ، فانه ربما يسأل كم هو عدد أمثال بريل من العرب والأجانب في العالم ٠ وكم هو عدد هؤلاء الذين ينصرفون الى الاهتمام بهذه المخطوطات بدوافع مختلفة (علمية وفنية وتجارية ٠٠) فيكلفون أنفسهم أو غيرهم مأجورين عناء فهرستها والاعلان عنها ثم بيعها ٠ وكم هو عدد هؤلاء الذين يؤثرون أنفسهم بمخطوطاتهم فلا يطلعون عليها أحداً ، وكم هو عدد أولئك الذين لا يعرفون قيمة ما تحتويه مجموعاتهم فيتركون الأرضة تعيث فيها فساداً ، وأخيراً كم هو عدد المخطوطات المدفونة تحت الأرض في صناديق أو في غيرها والتي ربما لن يعرف بوجودها قبل التنقيب والكشف عن كثير من المناطق الأثرية المدمرة نتيجة ما حاق بالمنطقة العربية من خراب ودمار منذ الهجمات التركمانية والصليبية حتى العصر الحاضر !!!

قد يقول البعض ممن يسرّهم التشفي انها لن تكون أسعد حظاً من تلك المخطوطات التي ظهرت في طبعات يقال انها محققة ولكنها منسوخة ممسوخة ومشوهة.

ومع أن هذا حق في كثير من الأمثلة ، الا أنه لا يسوغ على الاطلاق ولا يهوّن في شيء من حجم الخسارة التي تلحق بالباحثين العرب والأجانب من المهتمين بالحضارة العربية وتاريخها ٠

وقد يقول آخرون : « أية خسارة هذه التي تشير اليها ، ونحن نعيش في الثمانينات من القرن العشرين ، أما آن لنا أن ننتمي حقاً وصدقاً الى هذا العصر ؟ » « ألسنا بحاجة الى تجاوز المراحل السابقة من تاريخنا الثقافي واللحاق بغيرنا من الدول والأمم التي باتت تخطط الآن للقرن الحادي والعشرين ؟ » ٠

والحقيقة أن مسألة الانتماء الى عصرنا الحاضر هي بيت القصيد وغاية الغايات ، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا في هذا السياق هو : هل ننتمي الى هذا العصر كعرب واثقين من هويتهم الثقافية ومن مواقع أقدامهم في هذه المسيرة الحضارية ، أم ننتمي اليه ككواكب تدور تابعة للثقافات الأجنبية المختلفة ؟

لا أظن أن ثمة من يماري في أننا ينبغي أن نحفظ هويتنا الثقافية وأن ننتمي الى عصرنا الحاضر في الوقت نفسه ٠ واذا كان الانتماء الى هذا العصر يقتضي منا الانفتاح على ما يجري فيه في مختلف المجالات واستيعابه والافادة منه على النحو الصحيح ، فان الحفاظ على هويتنا الثقافية يقتضي منا أيضاً الانفتاح على ثقافتنا في مختلف عصورها ووجوهها وجوانبها واستيعاب كل ذلك والافادة منه على النحو الصحيح أيضاً ٠ ومن خلال عملية التفاعل بين هاتين العمليتين : الانفتاح على أعماقنا الثقافية من جانب ، والانفتاح على معطيات الثقافة المعاصرة من جانب آخر نستطيع أن نحفظ وجودنا الثقافي كعرب وأن نضمن استمرارية هذا الوجود وتتابعه حتى نسهم فيما بعد في اغناء الثقافة العالمية المعاصرة على النحو الذي أغنى به أجدادنا ثقافتهم العالمية المعاصرة ، وبالتالي نستطيع أن نزعم لأنفسنا أننا قد انتمينا حقاً لهذا العصر ٠

ولكن كيف السبيل الى انفتاحنا على ثقافتنا الممتدة على عدة قرون انفتاحاً يكون ذا جدوى ؟

من الطبيعي أننا عندما نتحدث عن ثقافة ممتدة على قرون عديدة ، فانما نعني في الواقع الصورة التي كوّناها في أذهاننا عن هذه الثقافة ٠ وهي صورة أملتها المواد والمعطيات التي توفرت لنا عن هذه الثقافة ٠ ولا شك أن طبيعة هذه المواد وحجمها وشموليتها واستمراريتها وغير ذلك من أمور تحدد طبيعة هذه الصورة وتضاريسها الكبرى ، وأن أي تغير يطرأ على أوضاعها سوف يؤدي الى تغير في الصورة التي نعرفها عن هذه الثقافة ٠ وبالتالي فان استقصاء مصادر الثقافة العربية هو الخطوة الأولى في الطريق نحو تكوين صورة حقيقية عن هذه الثقافة : صورة مستمرة متتابعة ونامية وليست الصورة التي نعرفها الآن والقائمة في الواقع على مصادر محدودة جداً اذا ما قيست بما يمكن أن يتوفر من هذه المصادر لو كان لها أن تلقى الاهتمام الجديرة به ٠

ولا شك أن المخطوطات العربية هي أثمن هذه المصادر وأهمها في استكمال صورتنا عن ثقافتنا التي نود من خلالها أن نثبت وجودنا الثقافي كعرب في القرن العشرين وفي القرن الذي يليه ٠ ومن هنا كانت أهمية حصرها وفهرستها وتحقيقها واخراجها من بحر الظلمات الذي قدّر لها أن تغرق فيه ٠ (ربما كان من المفارقة حقاً أن يشير المرء الى أن جهود المستشرقين في هذا الميدان ، ميدان جمع المخطوطات وفهرستها وتحقيقها يفوق كماً ونوعاً جهود الباحثين العرب ، ولكن العرب ما زالوا عالة ـ حتى في دراستهم لثقافتهم ـ على الغرب في جميع الميادين يستوي في ذلك الكتاب والطائرة) ٠

ان المتمعن في الكثير من الدراسات التي تتناول الحضارة العربية بمختلف جوانبها ، وخاصة في عصور الدول المتتابعة أو ما يسمى بفترة الانحطاط ، أو ما يليها مما يسمى بعصر النهضة ليشعر بالأسى العميق لما يطلق من أحكام عامة متسرعة في حق هذه العصور وفي حق غيرها ٠ وليس ثمة من حاجة في هذا الموضع أن يشير المرء الى أن المسؤول الأكبر عن اطلاق هذه الأحكام هو أن الكثرة الكاثرة من آثار هذه الفترات ما زالت ضائعة لا يُعرف مكانها ؛ أو متوضعة ضمن صناديق في مجموعات خاصة أو عامة ما تزال تنتظر طريقها الى الرفوف ؛ أو مفهرسة متفرقة في مكتبات العالم ؛ أو محققة تحقيقاً رديئاً لا يغني البحث ولا الباحثين ٠

ان الخطوة الأولى في الطريق نحـو تقويم أفضل للحضارة العربية ينبغي أن تكون جمع هذا التراث العربي المتفـرق والكشف عنه ثم فهرسته ونشره وتيسيره للدارسين من العرب والأجانب . وبالطبع فان أمراً كهذا لا يمكن أن يتحقق في يوم وليلة ، ولا تكفي فيه الجهود الفرديـة أو المحدودة ، بل لا بد له من وقت طويـل ومن جهود مشتركة ومنسقة ومسـتمرة ومخلصة يمكن أن تؤتي أكلها بعد حين .

قد أكون متفائلا أكثر من اللازم . وقد ترسم كلمتي هذه ابتسامات متفاوتة على شفاه الكثيرين ، ولذلك فانني لن أستغرب اذا ما أشارت هذه المخطوطات الى صورة تجسد وضعها وترسمه بدقة ، صورة طالما ترددت على مسامع دارسي البلاغة العربية هي :

ان حظـي كـدقيـق فـوق شـوك نثروه
ثـم قـالـوا لحفـاةٍ يـوم ريـح اجمعـوه

جامعـة دمشـق

★ ★ ★

حلب في ليل الزمن واللغة

عبد الفتاح قلعه جي

الأغوار البعيدة من ليل الزمن تغيب حكاية الوجود الأول لمدينة هي احدى أقدم مدن العالم ، ماتزال تنبض بالحياة والحركة الى اليوم ٠

حلب هذه المدينة الرابضة في شمال سورية على نهر كالوس « قويق » في الطريق بين قنسرين ويسره بوليس « منبج » وكركميش « جرابلس » عرفت منذ الأغوار السحيقة للزمن كيف تتصدى لعاديات السنين ، وتبقى ماثلة الى اليوم ، تسيل الحياة في شوارعها ٠

تنفرد حلب عن غيرها من لداتها الداثرات والشاخصات والعامرات ، بأن في موقعها الحالي على تلال : القلعة ، الجبيلة ، العقبة ، تلة السودا ٠٠ يكمن ثلاث وجودات ماتزال تشخص الى اليوم : تاريخاً ، وعمراناً ، وسكاناً ٠

١ ـ **حلب العصر الحجري :** وهي حلب القابعة في ظلمات الأرض ، على الثرى ، مغاور وكهوفاً وسراديب ، وبيوتاً منقورة في الحوار ، ماثلة الى الآن ، ولكنها غير مكتشفة ٠

٢ ـ **حلب الآثار :** وهي حلب القلعة والسور والمساجد والقصور ٠٠

٣ ـ **حلب الحديثة :** وهي المدينة الزاخرة بالحياة اليوم ٠

وقد حظيت حلب باهتمام الباحثين والمؤرخين ، القدماء والمحدثين ، فألفت حولها كتب عديدة(١) ولا بد للباحث من أن يعود الى العديد من المصادر التاريخية المتفرقة(٢) ويستقرىء الرقم والآثار ، وينقب عن المدلولات في جمهرة اللغات السامية ، ليتاح له الوصول الى شيء من الحقيقة التي تغيب في سنخ الزمن ٠

- ١ -

يحيط الغموض الزمني النشأة الأولى لمدينة حلب ، فمن بلوكوش الموصلي الى سلوقس اليوناني ينهض الباحثون متلمسين بانيها الأول ·

وأغلب الذين نقلوا عن ابن العديم من زبدة الحلب يقولون بأن بلوكوش «أو بلوكوس» الموصلي هو الذي بنى حلب ، وهو أحد ملوك آشور ، لكن ابن العديم ينقل عن كتاب الجامع للتاريخ لأبي النصر يحي بن جرير الطبيب التكريتي النصراني · ومثل ذلك يقول أبو الريحان أحمد بن محمد البيروني في كتاب القانون المسعودي مع تصحيف الاسم من بلوكوش الى بلقورس : يقول ابن العديم في زبدة الحلب ج ١ ص ١٤ : (وقال : أي البيروني : بنيت حلب في أيام بلقورس من ملوك نينوى ، وكان ملكه لمضي ٣٩٦٢ سنة لآدم عليه السلام ، ومدة مقامه في الملك ثلاثون سنة ، وعلق صاحب الأعلاق الخطيرة على اسم بلقورس قائلا : وبلقورس هذا هو بلوكوس الذي قدمنا ذكره غير أن هذه الأسماء الأعجمية لا يكاد المسمون لها يتفقون فيها على صورة واحدة لاختلاف ألسنتهم)· ثمة رواية أخرى تقول ان بلوكوس حكم ٤٥ سنة بدءاً من ٣٩٨٩ لآدم عليه السلام ، ومثل هذا التحديد الزمني الذي يأخذ به المؤرخون العرب حقيقة ثابتة وليس فرضاً ، من ابن العديم الى الطباخ ، يستدعي الكثير من الشك التاريخي ، والطباخ يستهويه حساب السنين ، ويعتبرها على شكيتها حقيقة نهائية · يقول في أعلام النبلاء ج ١ : (بين آدم والهجرة ـ كما في أبي الفداء ـ ٦٢١٦ سنة ، فاذا أسقطنا منها المدة التي بين بلوكوس وآدم وهي ٣٩٩٠ سنة يبقى ٢٢٢٦ سنة ، فاذا اعتبرنا أنه عمرها بعد مضي ١٥ سنة من ملكه وأضفنا الى ذلك من الهجرة الى الآن ، مع المسامحة بالفرق بين السنين الشمسية والسنين القمرية وهو ١٣٤٢ يكون المجموع ٣٦٨٣ سنة : هي المدة التي مضت على بناء حلب للمرة الأولى الى الآن) ويضيف الطباخ:(وكان بناها بعد ورود ابراهيم عليه السلام الى الديار الشامية ب « ٥٤٩ » سنة لأن ابراهيم ابتلي بما ابتلي به من نمرود وزمانه واسمه « راميس » وهو الرابع من ملوك آثورا · وجاء في زبدة الحلب لابن العديم ج ١ ص ١١ : وقيل ان ابراهيم لما قطع الفرات من حران أقام ينتظر ابن أخيه لوطاً في كثير ممن تبعه في سنة شديدة المحل ، وكان الكنعانيون يأتون ابراهيم عليه السلام بأبنائهم فيهبونهم منه ، ويتصدق عليهم بأقواتهم من الطعام والغنم ، وصار ابراهيم عليه السلام الى أرض حلب ، فاتخذ الركايا ، وكرا الأعين ، ومنها عين ابراهيم وهي التي بنيت عليها مدينة حلب · وكان للكنعانيين بتل القلعة في رأسه بيت للصنم فصار اليه ابراهيم ص فأخرج الصنم وقال لمن حضره من الكنعانيين : ادعوا الهكم هذا أن يكشف عنكم الشدة ، فقالوا : وهل هو الا حجر ؟ فقال لهم : فان أنا كشفت عنكم هذه الشدة ما يكون جزائي ، فقالوا له : نعبدك ، فقال لهم : بل تعبدون الذي أعبد ، فقالوا : نفعل) ·

هذه الرواية التي تعتمد بناء بلوكوس لحلب تنفي بالطبع أسطورة « حلب الشهباء » وعلاقتها بابراهيم الخليل «ص» ·

لكن ابن العديم نفسه عندما يتحدث عمن بنى حلب فانه لا يسوق الخبر على أساس انه حقيقة تاريخية لا يرقى اليها الشك فهو يقول : (وقيل ان الذي بنى مدينة حلب أول ملك من ملوك الموصل يقال له بلوكوس الموصلي ويسميه اليونانيون « سردينبلوس » وكان أول ملكه سنة ٣٩٨٩ لآدم وملك ٤٥ سنة ، وفي السنة التاسعة والعشرين من ملكه وهي سنة ٤٠١٨ لآدم ملكت ابنته المسماة « سميرم » مع ابيها بلوكوس) . وليس لدينا رقيم أثري يؤكد هذا الراي سوى ما جاء في الدر المنتخب : قال ابن شداد : أخبرني الرئيس بهاء الدين أبو محمد الحسن بن ابراهيم الخشاب الحلبي قال : نقلت من ظهر كتاب عتيق ما هذه صورته : رايت في القنطرة التي على باب انطاكية من مدينة حلب سنة ٤١١ كتابة يونانية ... وترجمتها : بنيت هذه المدينة والطالع العقرب والمشتري فيه وعطارد يليه، والحمد لله كثيراً ، بناها صاحب الموصل . قال ابن الشحنة المؤرخ : وصاحب الموصل والله أعلم هو بلوكوش الذي تسميه اليونان سردانا بالوس .

★ ★ ★

أما ما قيل عن بناء العمالقة لحلب ، وهو ما يؤكده د. بيتشوف في تحف الأنباء بقوله :

(ان الذي تحقق عندي أن حلب من بناء العمالقة ، بدليل الحجر الأسود في الحائط بظاهر جامع القيقان في داخل باب انطاكية «محلة العقبة» فانها مرسومة بقلم الهيروكليف بلغة الكيتا او الحماتيين « أهل حماة » وهذه الكتابة كان اصطلاحهم عليها في ايامهم ، وكان اسم حلب بلغتهم « هلبون وهلبة » واستمرت بأيديهم الى أن أتى الملوك المصريون وحاربوهم وملكوها) .

لا ينتقض ذلك الرواية السابقة بل يدعمها ، فالبيروني ، وصاحب معجم البلدان ، وابن العديم يقولون أن الذي نفذ أمر بنائها هو حلب بن مهر أحد بني الغاب بن مكنف من العمالقة ، اختطها وسميت باسمه وذلك عام ٣٩٩٠ لآدم ، ويقول ابن شداد نقلا عن مختصر البلدان لابن عبد الحق: (قيل كان حلب وحمص وبردعة اخوة من بني عمليق ، فبنى كل واحد مدينة باسمه) . ويورد صاحب الدر المنتخب هذه الرواية كما يلي : (وقيل بناها حلب بن المهر بن حمص بن عمليق من بني حام بن مكنف فسميت باسمه) ، وقد بنيت اثر ما حل بالعماليق على يد قائد موسى عليه السلام وخليفته يوشع بن نون الذي افتتح أريحا والغور وعمان ، ودفع بالعماليق الى شمال سورية ، وكان المعاليق قوماً جبارين : « قالوا يا موسى ان فيها قوماً جبارين ، وانا لن ندخلها حتى يخرجوا منها، فان يخرجوا منها فانا داخلون) المائدة ٢٢ . وقد استوطن العماليق مدينة قنسرين « جنوب حلب » وكانت تسمى آنذاك سورية ، وتسمى الآن (العيس) وكان اسمها قديماً (شاليس) وبنوا مدينة حلب حصناً لهم . وبانيها هو حلب بن مهر ملك قنسرين ، وكان والياً من قبل بلوكوش الموصلي الآثوري .

وابن فضل الله يقول عن حمص :اسمها القديم سورية : ويرد ابن الشحنة : ان اسم سورية يطلق على الشام كله وحلب ، وعلى غيرها ، وفي زبدة الحلب يقول ابن العديم: (وسورية هي الشام الأولى ، وهي حلب وماحولها – على ما ذكره بعض الرواة – وفي طرف بلد حلب بناحية الأحص مدينة عظيمة داثرة وبها آثار قديمة يقال لها سورية ، واليها ينسب القلم السرياني ... كما أطلق على جميع الكورة اسم قنسرين) . وفي التنبيه والاشراف للمسعودي تعتبر حلب من جند قنسرين ، يقول : (ومما عرضه ست وثلاثون درجة مدينة حلب من جند قنسرين من أرض الشام) ويعدد ابن خرداذبة في المسالك والممالك كور قنسرين فيذكر منها : (كورة حلب) .

★ ★ ★

وينفرد ابن العبري – وهو غريغوريوس أبو الفرج بن هرون الطبيب الملطي – في تاريخ مختصر الدول بالقول بأن الآثوريين هم الذين بنوا حلب وذلك بأمر بتحوس ملك آثور في عهد الدولة الثانية : دولة قضاة بني اسرائيل . يقول : (وفي هذا الزمان – يقصد فترة حكم أهور بن جارا الذي اغتال عجلون ملك موآب ، وعجلون هذا استعبد بني اسرائيل ١٨ سنة حتى خلصهم أهور من العبودية – بنيت مدينة حلب بأمر بتحوس ملك آثور) .

ينفي ذلك أن ذكر حلب كان موجوداً في عهود سابقة لهذا العهد ، وجاء في تحف الأنباء: (أما اليهود فانهم يقولون أن أول من بنى هذه المدينة بنو آرام ويسمونها : آرام صوبا) وسنعود الى ذلك في الحديث عن هذه التسمية لحلب .

★ ★ ★

وتشير آراء أخرى الى أن الحثيين هم بناة حلب ، بدليل الكتابة الهيروغليفية الحثية الموجودة على حجر جامع القيقان ، وبدليل آخر هو ما كشفته الحفريات الحديثة في قلعة حلب عن وجود معبد حثي يعود الى القرن التاسع قبل الميلاد ، والى هذا الرأي يميل محمد كرد علي في كتابه خطط الشام اذ يقول : (وربما كانت حلب من بناء الحثيين) وكذلك المطران الدبس في كتابه تاريخ سورية ، ويرجح هذا الرأي أيضاً صاحب أعلام النبلاء ، وينقل قول بولس جوون اليسوعي في مجلة المشرق مجلد ٢ ص١٤: (ومما لا سبيل الى انكاره أن حلب كانت في القرن الرابع عشر قبل الميلاد مدينة عامرة تشهد بذلك كتابات مصرية ترتقي الى زمن رعمسيس الثاني ، وصف فيها سفر المصريين الى شمال سورية ، جاء فيها مراراً ذكر « حلبوا » أي حلب ، وورد أيضاً في رقيم هيكل رعمسيس المذكور ان هذا الفرعون انتصر على أمير حلب وكان أتى في ١٨٠٠٠ لنصرة ملوك الخطيين أو الحثيين في معركة قادش ، فغلبه رعمسيس ورماه في نهر العاصي فنجا منه ، وصورته على هذه البناية تمثله معلقاً برجليه يتقيأ ما تجرعه من الماء) . ومعركة قادش جرت عام ١٢٨٨ قم .

ويضيف الطباخ : (وما نراه الأرجح في أصل مدينة حلب أن بناتها هم الحثيون من سلالة حام بن نوح وكانوا شعبا قويا تملكوا على سوريه الشماليه قبل فتوحات ملوك مصر من القرن ٧ ـ ١٤ ق٠م وقد أبقوا آثاراً جليلة من ملكهم في جهات حمص وحماة وحلب ، ونظن أن أسماء هذه المدن نفسها مشتقه من اللغه الحثية) ٠

ولكن التاريخ يؤكد أن الحثيين لم يبنوا مدينه حلب وانما غزوها ، وقد حاول الملك الحثي حاتوسيل بن لابرناس ملك مدينه خطي او « خاطوزا » احتلالها بعد علاقات سلمية سابقه ، لكنه ارتد مقهوراً أمام اسوارها ، وحاصرها من بعده مورسيل الاول فاستولى عليها عام ١٨٢٠ قم فدمرها ، ونهبها ، وساق الى مدينه خاطوزا أسرى حلب وثروتها٠ وقد بقيت تحت الاحتلال الحثي حتى عام ١٦٥٠ قم ٠ ومما يؤكد ذلك أن لوحات ماري تذكر أن تجاراً ماريين زاروا حلب عام ٢٢٠٠ قم في بحثهم عن الأخشاب من كركميش٠ وهكذا فحلب كانت مدينة عامرة قبل تأسيس الامبراطورية الحثية ، وكانت دولة قوية ابان التوسع الحثي ٠

وموريث في كتابه Histoire de l'orient ancien يقول : (ان المؤسس الأول للامبراطورية الحثية هو حاتوسيل الأول Khatousil وكانت له صلات سلمية بحلب Khalpa المدينة العمورية الكبرى) ٠ والعموريون هم أقدم شعب سامي سكن حلب نعرفه حتى الآن ٠ ولا ندري ما تفيدنا به مكتبة ايبلا المكتشفة حديثاً ، والتي تحوي أكثر من ١٥ ألف رقيم ، ولربما تخبرنا عن شعب أقدم من العموريين سكن حلب ٠

* * *

يبدو أن حلب بنيت مرتين ، فقد خربت بعد بناء بلوكوش لها ، فجدد بناءها سلوقس اليوناني ٠ يقول أبو النصر يحيى بن جرير الطبيب التكريتي النصراني في كتابه الجامع للتاريخ والمتضمن ذكر مبدأ الدول ومنشأ الممالك ومواليد الأنبياء وأوقات بناء المدن وذكر الحوادث ، وعنه ينقل ابن العديم وصاحب المعجم : (كان الملك على سورية وبابل والبلاد العليا سلوقس نيقطور ، وهو سرياني ، وملك في السنة الثالثة لبطليموس بن لاغوس بعد ممات الاسكندر ، وفي السنة الثالثة عشرة من مملكته بنى سلوقس اللاذقية وسلوقية وأفامية وباروا وهي حلب ، وأراسا وهي الرها ، وكمل بناء انطاكية) ٠

وفي تحف الأنباء : لما استولى على انطاكية سلوقس وهو أحد الملوك الرومانيين سنة ٢١ من جلوسه ٣١٢ قم ، جدد بناء مقدار النصف من مدينة حلب الذي كان انهدم ، وهو الذي بنى القلعة على التل المشهور عند العرب أنه لابراهيم الخليل ، وأمر اليهود أن يترددوا الى هذه البلدة للتجارة فكثروا فيها٠

لذلك كانت حلب تسمى بمدينة الأحبار ، حتى أن أحد أبوابها اسمه باب اليهود ، واستمر ذلك الاسم الى أن أتت الملوك الأيوبية فغيرت اسمه وسمته باب النصر ٠

وباب النصر قائم الى يومنا هذا ، وهو أحد الأبواب التي ماتزال ماثلة : باب الحديد (أو القناة) ، باب المقام ، باب قنسرين ، باب انطاكية ٠

وينقل ابن العديم عن بعض المؤرخين من المسيحية : ان الذي ملك بعد الاسكندر بطليموس الاريب وهو الذي بنى مدينة حلب وسماها اشمونيت ٠ وذلك أنه اختار بناء المدينه في موضع واراد أن يكون بها الماء ، فرأى الاعين التي بحيلان فامر المهندس ان يبني عليهن بناء ويحكمه وان يجريهن الى المكان المرسوم ، وجمع الناس للعمل في عمارة المدينة ، واخر ما بناه باب انطاكية وعين فيها ابنته اشمونيت وسمى المدينة باسمها ٠

ثم ملك حلب بطليموس بن اشمونيت ، مع أمه ، وعمر على صخرتها قلعة وحصنها، ثم غزا انطياخوس ملك الروم حلب فأسر اشمونيت وابنها ، وماتا في الأسر ، وراح يهدم حلب ، ثم كف عن هدمها وتوعد من يسكنها فارتحل عنها الناس ٠

ولا يضاهي فعل انطياخوس هذا سوى ما فعله أوغسطوس قيصر بن ميوخس ، فقد مر بحلب ولم يرض بسكناها وتجاوزها الى موضع مدينة قنسرين ، فأمر جنده أن يعسكروا فيها وبناها ، وسماها مدينة العسكر ، يقول ابن العديم : (ونقل الأسواق من حلب اليها: ولم يبق بحلب الا من لا حاجة للعسكر به ، وكانت هذه أعظم من فعل انطياخوس) ، بل انه ساق الى قنسرين عين المباركة التي كانت تسقي حلب ٠

لقد سقنا أغلب النصوص التي تنسب بناء حلب الى بطليموس لاغوس «أو الأريب»، أو سلوقس نيكاتور ، لنبين أن المدن المذكورين هما حديثا عهد بالنسبة لمن تقدمهما ، وأن علم الآثار يؤكد وجود حلب باسمها الحالي قبل هذا التاريخ ، ولا بد أن سلوقس وهو الارجح هو الذي اعاد بناءها وحركة الحياة اليها ٠

وسوفاجيه يقف طويلا عند هذا العهد الهيلينستي ، وهو يعدد في تاريخ حلب ثلاث مراحل حضارية وثقافية مرت على المدينة :١ ـ الحضارة الغابرة ٢ ـ الحضارة الهيلينستية ٣ ـ الاسلام ٠ والى المرحلة الثانية يعيد سوفاجيه النصيب الأوفى في تشكيل المدينة ٠ يقول : (ان عهد السلوقيين يمكن أن يعتبر بجدارة وحق العهد الحاسم في تاريخ حلب) ٠ ذلك لأنه في رأيه هو الذي أوصل حلب الى الوظيفة المدينية بشكل قطعي ، ورسخ مصيرها بصورة حاسمة ٠

وعلى الرغم من أن سوفاجيه يؤكد أن لحلب ماضياً طويلا قبل أن تدخل التاريخ ، وأن آثار التجمع السكاني الأول لأهل حلب يجب أن يفتش عنه في تل العقبة الذي يقوم على حافة وادي قويق ، فان سوفاجيه ينفي بتعصب غريب للحضارة الهيلينستية أي أثر لما قبل أو بعد هذه الفترة : يقول : (ان حلب لم تحتفظ بشيء من حضارات العصور العظيمة الآسيوية ، أو انها احتفظت على الأقل بأشياء بسيطة مثل اسمها ، ولا شيء غير ذلك) ٠

أما العهود التي تلت « الزمن اليوناني» ، أي الاسلام ، فانها لم تقدم شيئاً حضارياً لهذه المدينة · يقول : (ان الاسلام في تاريخ حلب الطويل لم يكن الا حادثاً عرضياً) ·· ويبلغ به التعصب والتحامل أقصاهما حين يقول : (ان العصر الاسلامي لم يقم بأي اسهام ايجابي ، انه سارع في انحطاط هذه المدينة ·· ان العصر الاسلامي لم يفعل شيئاً سوى تفكيك كل ما كان حتى ذلك الوقت مبنياً بصورة متجانسة) ·

من الغريب أن يسوق التعصب سوفاجية الى تجاهل تأثير الحقب الطويلة العربية والاسلامية الممتدة الى اليوم ، والى رد النظام المعماري في المدينة الى الاطار المادي للحضارة الهيلينستية والرومانية ، يقول : (فليست أجهزة التجمع السكاني العربي المسلم الحياتية الا نسخاً للاجهزة الحياتية للمدينة الهيلينستية ، وهكذا يكون انشاء مدينة Bérée وكأنه الحدث الرئيسي في تاريخ حلب) ·

لكن ما جاء به سوفاجية لا يلبث أن يتداعى أمام الفرضيات الأكثر صحة ، والآثار ، والواقع الذي لا يمكن تجاهله · فليس ثمة ما يؤكد أن تل العقبة هو مكان التجمع الأول للحلبيين ، والفرضية الأكثر قبولا وصحة هي أن المغائر في حلب هي الموقع الأول لسكناهم ، بل لسكنى الانسان الحلبي في العصر الحجري · وفي حلب حي خاص يعرف بالمغاير لكثرة المغاور فيه · وهذه المغاور المنتشرة في تلة السودا « المغارة الجديدة » والمعادي ، والخناقية « السريان » والشيخومير ، وسراديب القلعة ·· ربما كانت متصلة مع بعضها ·

يقول خير الدين الأسدي : (أما مغاير حلب فبلدة تحت بلدة ، **وبلدة كبيرة لايعلم العلم حتى يومنا هذا مدى امتدادها ، ومدى اتصالها · وبقربها حي الكلاسة ورد ذكره في لوحات ماري سنة ٢٨٥٠ق٠م بلفظ « كلاسو » ولقد تيسر لي الدخول الى كبراهـا ، أعني المسماة المغارة الجديدة المسدودة الباب الآن)** وقد حاول الأسدي مع لفيف من أساتذة المعهد العربي الفرنسي اكتشاف احداها ·

ويصف العلامة الأسدي جوف المغائر ـ وكان قد ربط نفسه بحبل وأنزله طلابه الى المغارة وسار فيها ما سارت بـه الحبال ـ فيقول : (هـذه الدهاليز المتشعبة تشعب العروق في الجسـد ، وكـل شعب يتشعب ، وفروع الشعوب تتشعب ، واثر كل مسافة غير منظمة غرفة منقورة بالحجـر ، وآثار نقرها ماثلة في جدرانها الحوارية وفي سقوفها ، نعم تمتعوا أيضاً بما في كل غرفة أو مخدع من دكة أو مصطبة كان ينام عليها سكان حلب في عهدهم السحيق ، عهد العصور الحجرية ، ثم رأينا في السقوف قوافع على نحو ما في « سوق الزرب » على مسافات بعيدة ومعظمها مردوم ، كانت مهمتها أن تأذن للهواء والنور كما أن مهمتها الدخول الى المغاير والخروج منها ، وهذه الدواسات الباقية حتى اليـوم تتحدث أن المداخل والمخارج من الباب الأصلي البعيد) · وهنا تنتهي الحبال بالأسدي فينتهي الوصف ، ويعود أدراجه مهتدياً في ظلمة ليل المغاير بالحبال ·

كتب سوفاجية : (تدخل حلب سجل التاريخ منذ القرن العشرين قبل الميلادباسمها الراهن ، ولما كانت في ذلك العهد عاصمة استلزم هذا أن يكون لها ماض قديم ، على أن منبتها يضيع في دياجير الزمن ، فنحن أمام احدى أقدم مدن العالم) .

لكن حلب تدخل التاريخ قبل هذا الزمن ، وما كتبه سوفاجيه كان قبل أن تجرى حفريات ماري قرب البوكمال ، وآلالاخ قرب انطاكية ، وأور جنوبي العراق ، وقبل اكتشاف مدينة ايبلا في تل مرديخ قرب حلب .

ففي لارسا Larsa واسمها الآن سنكرة أثران يرجع عهدهما الى ٢٠٣٦ـ٢٠٤٧ قم جاء في الأول : (الى عشتار Ishtar الحلبية أنا وردسين Warad-sin ملك لارسا) . وجاء في الثاني : (الى عشتار الحلبيـة : ابنة البكر) .

وفي الرقم المارية أن زمريليم ملك ماري زار حلب وأهدى تمثالـه البرونزي الى حدد اله حلب وكتب عليه :
Muzi - Im - Ri - Li - Im - Salam - Svan - Nail - Addad - Ha - La - Abki - U - Se - Lu-U
أي : (زمرليم منح تمثاله الى الاله حدد معبود حلب) . وكذلك يرد اسم حلب في رقم تل العمارنة . ومن الواضح أن اسمها في رقم ماري : حا ـ لا ـ اب « حلب » Ha - La - ab أما كي أو كو فملحق خاص بالعلمية على معنى المحل أو البلد ، وآثار ماري تذكر حلب في القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد، وكثيراً ما كان ملوك ماري وملوك حلب يتبادلون الهدايا ، منها أن ملك ماري أرسل اسطوانة ختم كبيرة من اللازورد الأزرق كتب عليها : (الى ياريليم ملك حلب) . وياريليم هو أقدم من عرفنا من ملوك حلب ومعنى اسمه « غوث الاله الجليل » .

والرقم الأثرية المختلفة تذكر حلب بأسماء متقاربة في اللفظ :

ففي الآثار المصرية تذكر باسم «حلبُو» و « خالوبو » و « حلب كو » و «حيلبون » و « حرب » .

وفي الآثار الحثية تذكر باسم « حلب » و « حلباس » و « حلبا » و « حالاب » .

وفي الآثار الأكدية تذكر باسم « حلا بكي » .

وفي الآثار الآشورية تذكر باسم « خلمان » أو « حلوان » .

وفي الآثار الآرامية تذكر باسم « حلب » وقد ورد اسمها في المعاهدة التي عقدها أشور نيراري مع موتوايلو ملك أرباد الآرامي «تل رفعت » سنة ٧٥٠ قم تقريباً .

وفي الآثار السومرية تذكر باسم «حلب» و « حلأبا » .

وثمة أشكال متقاربة في اللفظ في رقم أثرية أخرى ، لكنها كلها تصدر عن الاسم الذي تعرف به المدينة الآن وهو « حلب » .

ان أول ذكر لحلب ــ نعرفه حتى الآن ــ كان قبل الفتح الحثي بـ ٣٨٠ سنة ، أي نحو ٢٢٠٠ ق‌م وذلك في لوحات ماري ، وفيها نجد أن تجاراً ماريين ساروا الى كركميش « جرابلس » ومنها الى حلب فأوغاريت «رأس شمرا » فكانس في الأناضول ، وذلك يعني أن حلب في هذه الفترة كانت مركزاً تجارياً عامراً ، ومما لا شك فيه أن وجودها يرجع الى أبعد من ذلك ·

وهذا يؤكد أن مدينة حلب نشأت سامية ، ونحن اليوم في انتظار أن تقرأ لوحات ايبلا لعلها تلقي ضوءاً أقوى على نشأة حلب ·

هكذا تغرق حكاية حلب ونشأتها الأولى في دياجير ما قبل التاريخ ·

لقد دثرت أترابها : بابل وماري وأوغاريت وايبلا ، ودثرت مدن بنيت بعدها·· وبقيت حلب وحدها تمد جذورها في ليل الزمن ، وترفع رأسها نحو الشمس في كل صباح ·

أخنى الزمان على لداتها ، وما تزال الدماء تجري في عروقها ، والحياة في أماسيها ، عصية على النكبات والخطوب ، منيعة على الغزاة والطغاة ·

– ٢ –

وكما تغرق حلب في ليل الزمن فانها تغرق في ليل اللغة · ولا بد قبل التعرض الى تحليل كلمة حلب أن نستعرض أسماءها الأخرى التي عرفت بها ، ولم يبق منها غير الشهباء تقرن غالباً بالاسم الأصلي «حلب» فيقال : حلب الشهباء ·

« الشهباء » وصف انتقل على مر الزمن من الوصفية الى العلمية ، مثل ورقاء يطلق على الحمامة ، وحلب معروفة بأرضها الحوارية وحجارتها الكلسية البيضاء · والشّهب بياض يصدعه سواد ، ويقول ابن شداد : انها توصف بالشهباء والبيضاء ، ومثل ذلك يقول صاحب معجم البلدان لكن أحداً لم يستعمل الصفة الثانية ، ولربما كانت مجرد توسع في الوصف ·

وتل القلعة حواري أشهب ، وعليه تقوم القلعة . ويرى ابن جبير أن أول ما لقب بالشهباء هو القلعة ، ثم انتقل الوصف الى حلب من قبيل اطلاق الجزء على الكل ·

« والشهباء من الكتائب العظيمة الكثيرة السلاح » ولربما اطلق عليها الشهباء أيضاً لا لشهبة حجارتها ، وانما لأنها كانت منيعة يصطدم بوجودها الغزاة ، وكثير هم الذين غزوها ، والى هذا الرأي نميل ، ومهما يكن فالشهباء صفة عربية · سماها بها العرب · أما ما ينقله الكس رسل عن الأسطورة الخرافية ، والذاكرة الشعبية ، بأن الشهباء بقرة غريبة بلونها وخوارها في قطيع ابراهيم «ص» كان يحلبها ويطعم الفقراء ، فيقال « حلب ابراهيم الشهباء » فلا تقوم على أساس ، لأن العبارة بلفظها وتركيبها عربية ،

وعلى الرغم مما يقال بأن ابراهيم «ص» في رحلته الكبرى من أور الى فلسطين قد مر بموقع حلب ، وله فيها مقامان : أعلى في القلعة ، وأدنى في حي باب المقام ، وان مجال حركته كان يمتد ما بين فلسطين جنوباً وحلب شمالا ، فان ذلك لا يفيد في اثبات هذا الرأي .

★ ★ ★

وحين جدد السلوقيون ملوك سورية بناء حلب سموها « بيروا » ، وجاء في زبدة الحلب لابن العديم : (وكان اسم حلب باليونانية « باروا » ، وقيل (بيروأ) وذكر أرسطاطاليس في كتاب الكيان : انه لما خرج الاسكندر لنصد دارا الملك ومقاتلته ، كان أرسطاطاليس في صحبته ، فوصل الى حلب ، وهي تعرف بلسان اليونانية «بيروأ » ولما تحقق أرسطاطاليس حال تربتها وصحة هوائها ، استأذن الاسكندر في المقام بها ، وقال له : ان بي مرضاً باطناً ، وهواء هذه البلدة موافق لشفائي، فأقام بها فزال مرضه) .

ويقول سوفاجيه : (لقد شيد سلوقس نيكاتور مدينة جديدة على موقع حلب سنتي ٣٠١ ـ ٢٨١ سماها « بيريه Beree أو بيروا Beroia وهي اسم لموضع في مقدونيا » . يقول الطباخ : (وفي سنة ١٠٧ أو ١١٧ م أمر الأمبراطور ترايان اللاتيني بضرب السكة في حلب ، فشرعوا فيها وكان مرسوماً على أحد جانبيها صورة الامبراطور ، وعلى الجانب الآخر (بيرويا) وهو اسم حلب بالقلم اليوناني) ، وهكذا حتى العهد الروماني كانت تعرف في المعاملات الرسمية وكتب البيعة للنصارى باسم « بيروا » . ويذكر الأسدي أنه اتصل ببعض مطارنة الطوائف ـ الروم الأرثوذكس ، الكاثوليك، الأرمن الأرثوذكس ـ في حلب فأفادوا بأنهم كانوا أو ما زالوا يوقعون باسم « مطران بيريا » .

لكن أسمها لدى العامة ظل « حلب » .

★ ★ ★

واذا كان مطارنة المسيحيين يسمونها « باروا » فان اليهود يطلقون عليها اسم « متا محسيا » و « آرام صوبا » و «صوبة» .

و « متا » تعني مدينة ، و « محسيا » مركبة مزجيا من محسة وتعني ملجأ ، و «يه» وتعني يهوه : الله فتكون مدينة ملجأ الله .

والربما سميت باسم مدينة في العراق . وينقل الأسدي عن « محنة يهوده » أن أول من أطلق على حلب متامحسيا هو الحاخام يهوده قاصين الحلبي المتوفى سنة ٥٥٤٤ لآدم ـ كما على لوح قبره ـ أي سنة ١٧٨٤ م) .

و « سورا » مدينة في منطقة بابل تقع على مستنقع « سوريا » كان فيها معهد ديني يهودي ، حدث فيها وباء لم يرفع الابعد أن نصح أحد الأحبار سكانها بتغيير

اسمها الى « متامحسيا » ثم نقل هذا الاسم فأطلق على حلب لما اشتهرت بـــه من علم ومحافل دينية وصلاح ٠

وجاء في تحف الأنباء : أما اليهود فانهم يقولون ان أول من بنى هذه المدينة بنو آرام ويسمونها « آرام صوبا ») مستدلين بماذكر في التوراة في صموئيـل الثانـي الاصحـاح الثامن :

(وضرب داود هدد عزر بن رحوب ملك صوبة حين ذهب ليرد سلطته عند نهر الفرات، فأخذ داود ألفاً وسبع مائة فارس وعشرين ألف راجل ، وعرقب داود جميـع خيـل المركبات ، وأبقى منها مائة مركبة ، فجاء آرام دمشق لنجدة هدد عزر ملك صوبة) ٠ نقلنا هذا المقطع من الكتاب المقدس طبعة المطبعة الأميركية بيروت ١٩٥١ ، أما العبارة التي نقلها الطباخ عن تحف الأنباء فهـي :(انه لـما نزل داود الى الفرات ضرب حاتا تيشر بن ريجوبا ملك آرام صوبا) وعلـى الرغم من الاختلاف الظاهري في رسم الأسماء في العبارتين ، الا انها واحدة ، ومتفقة لفظاً ودلالة ٠

ويناقش الطباخ مؤلف أعلام النبلاء هذا الزعم بقوله : (ان هذا الوادي الذي ضرب به الآراميون هو بين الجبول وسبت ،وهو شرقي الجبول من جهة الجنوب ،والدليل على ذلك أن لفظ سبت أقرب للفظ «صوبا» من حيث مخارج الحروف، بخلاف لفظ حلب، وسبت مدينة عظيمة آثارها موجودة الى الآن) ٠ وهكذا فمدينـة آرام صوبا ــ كما يرى الطباخ ــ هي مدينة سبت ، قرب بلدة الباب حالياً وليست هي حلب ٠ وينقل الطباخ عن أحد الحاخامين الاسرائيليين أنه رأى في قلعة حلب حجراً مكتوباً عليه بالعبرانية : « أنا ايواب بن سيرويا أخذت هـذه القلعة » ٠وايواب هو قائد جيش داود النبي « ص » قبل التاريخ المسيحي ، ١٨٥٠ ــ ١٧١٠ق.م،واستمرت بأيديهم الى أن أتى الملوك البابليون وتحاربوا مع السريان وأخرجوهم منها سنة ٦٦٠ ق.م ٠

وهذا الادعاء لا صحة له فلا وجود لمثل هذا الحجر في قلعة حلب ٠ يقول الطباخ : (بحثت كثيراً عن هذا الحجر فلم أجد له أثراً)

يقول الكس رسل : (ويبدو أن اطلاق صوبا على حلب مشكوك فيـه ، ومضطرب جداً) ٠

ويرد دوسود R. Dussaud أن « صوبا» تقع جنوبي حماة،وهو رأي تدعمه الوثائق الأثرية ٠ ومن الأرجح أن هذا الاسم أطلق على حلب بعد اندثار مملكة صوبة ٠

★ ★ ★

وفي رقيم أكدي يرجع الى نرم سـين Naram Sin ٢٥٠٧ــ ٢٤٥٢ ق.م ماترجمته: « قديماً لم يكن بقدرة ملك مـن الملوك أن يكتسح ارمان وابلا ٠ شق « نركال » الاله له طريقاً وأعطاه «ارمان » و « ابلا » ، نرم سين ظفر على ارمان وابلا » ٠

وهذا الاسم قريب جداً في لفظه من «حلوان» الذي يطلقه الأشوريون على حلب. كما أن هنالك رقيماً آخر حوريا سوبريا يدعو: «أرمان» بلفظ «حلبأبا» و «ابلا» بلفظ «ابلأبا».

★ ★ ★

وينقل الطباخ عن الدر المنتخب أن الصابئة تسمى حلب «مابوغ» وقال: كانت حلب تعرف بمدينة الأحبار عند الصابئة. ووجد في كتاب بابا الصابي الحراني في المقالة الرابعة في ذكر خروج الحبشة وفسادهم في البلاد: (وينزل الفرات .. من مدينة الأحبار المسماة مابوغ: وهي - حلب مدينة الأحبار، يأتي رجل سلطان يحل بك ويعلي أسوارك، ويجدد أسواقك، ويجري العين التي فيك، وبعد قليل يؤخذ منك).

لكن الغزي في نهر الذهب يرى أن مابوغ أو ما برغ هي منبج، ومثل هذا الوهم وقع في اسم يره بوليس، حيث توهم أنه أطلق على حلب، وأثبته منكه الجغرافي الفرنسي في خارطة آشور. وقد دحض الغزي ذلك قائلا: (والصواب أن يره بوليس هو أشهر اسمي منبج القديمة في الدولة اليونانية). وجاء في الدر المنتخب نقلا عن يحبوب بن القسطنطين في كتابه الذي وضعه في أخبار ملوك الروم: (وفي سنة ٣١ من مولد لاوي بن يعقوب بنت الملكة سمرين بناء عظيماً لقيوس الصنم في المدينة على شاطىء الفرات وأقامت له من الكهنة ٧٠ رجلا وسمت تلك المدينة يره بوليس، الذي تفسيره مدينة الكهان وهي مدينة منبج العتيقة). ويؤكد ذلك ما قاله دوسو: يره بوليس هي التي يدعوها الاشوريون نابيجو Nappigu وتدعوها النصوص مابوج Mabbog.

★ ★ ★

كغيرها من المدن السورية ردفت اسمها الأصلي «حلب» أسماء أخرى يتمثل فيها مختلف التأثيرات والمتغيرات التي تعرضت لها المدينة.

لا شك أن هذه المدينة السامية الموغلة في القدم الى ما قبل الوعي التاريخي، تحمل اسمها منذ النشأة لفظة سامية الأصل هي «حلب».

ولا بد قبل العرض التحليلي العلمي لتسمية حلب أن نمر بالجانب الأسطوري والمتداول بين العامة في تسميتها، ويدفعنا الى ذلك انه ورد لدى بعض المؤرخين.

يقول ابن العديم في زبدة الحلب (وكان الضعفاء اذا سمعوا بمقدمه «أي ابراهيم «ص» أتوه من كل وجه، من بلاد الشمال، فيجتمعون مع من اتبعه من الأرض المقدسة لينالوا بره، فكان يأمر الرعاء بحلب ما معهم طرفي النهار، ويأمر ولده وعبيده باتخاذ الطعام فاذا فرغ له من ذلك أمر بحمله الى الطرق المختلفة بازاء التل، فيتنادى الضعفاء «أن ابراهيم حلب» فيتبادرون اليه. فنقلت هذه اللفظة كما نقل غيرها فصارت اسما للتل القلعة، ولم يكن في ذلك الوقت مدينة مبنية... فلما عمرت المدينة تحته سميت باسمه).

وثمة رأي آخر في تسميتها هو أن اسمها آرامي ومعناه اللبن أو البياض ، سميت به لبياض تربتها أو لغزارة لبنها ، لكن تحليلا علمياً يمكن أن يلقـي ضوءا ساطعاً علـى الجانب اللغوي لكلمة « حلب » .

يرى الأب انستاس الكرملي أن أصل كلمة ح ل ب هو ل ب باعتبار أن جميـع الألفاظ الثلاثية السامية هي ثنائية التركيب في أصلها الأول ، توجت بالحرف الحلقي ح . والعودة الى أصلها الثنائي « لب » والاهتداء بمعنى « اللب » في العربية يمكـن أن يبين معناها . يقول : (وعليه فمعنى مدينة حلب: المدينة الخصبة الأرض المكتنزة التراب) .

الا أن العودة الى الآثار تعرض لنا أن لفظ حلب القديم جاء بتضعيف اللام «حلّب» .

وفي مقدمة شريعة حمورابي قائمة بأسماء ٢٤ مدينة منها « حلّبو » Khallabu .

والحثيون دعوا أهل حلب « حلا-بيز» أي Hallapijail .

وفي رقيم Ri - Mı - Us الأكدي ورد اسم حلب باسم Hallab Ki وكي تعني مدينة أو موضع ، وكذا الرقم المارية المحفوظة في حلب وباريس تدعوهـا Hallap وبفـك التضعيف يكون تركيب اسم حلب (حل-لب) وفي آثار أخرى (آشور ، شلمنصر) تدعى بـ (حـل ـ وان) و (وان) ملحـق خـاص بالأعلام .

وهكذا فلا صحة لقول ابن العديم أن اسم حلب عربي وكان لقباً لقلعتها . يقول في الزبدة : (اسم حلب عربي لا شك فيـه وكان لقباً لتل قلعتها ، وانما عرف بذلك لأن ابراهيم الخليل «ص» كان اذا اشتمل مـن الأرض المقدسة ينتهي الى هذا التل فيضع به أثقاله ، ويبث رعاءه الى نهر الفرات والى الجبل الأسود) .

من هذه الاشارات انطلق العلامة خير الدين الأسدي في تحليله لكلمـة « حلب » . انه يبني على مقدمة أساسية علمية اعتمدها الكرملي أيضاً وهي اعادة الألفاظ السامية الى تركيبها الأصلي الثنائي ، ويخالفه فيما قال بأنها مقامة تفخيم التتويج .

لكن اسمها جاء على تمثال زمريليم ملك ماري والمهدى الى « حد-د » اله حلب هكذا : حا ـ لا ـ ا ب كي فهل هي مركبة من ثلاثة أم من اثنتين ؟

يحسم الأسدي الأمر بقوله : (لفظ حلب القديم هو « حلّب » وان شئت فارسم (حل ـ لب) فهو اذن كلمتان أصليتان هما حل و لب مزجتا معاً فكان منهما حلّب ... كانت مضعّفة ، وان ازالة التضعيف محدث، دفع اليه التسهيل في كلمة عم استعمالهـا لتجري مجرى الثلاثي الطاغـي في معظـم الكلمات السامية) وهذا الحسم في التحليل اللغوي انما يلجأ اليه كما يقـول (نزولا عند ما يفرضه المذهب الثنائي الذي تعتد به مدرسة القـرن العشرين) . علـى أن الأسدي يوغل في الاستنتاج الى حد التخيل ، فيتجاوز ما تسوقه الآثار حول (حل ـ لب) الى ما يسوقه اليه خياله العلمي الخصب ، وهو المعروف بانطلاقاته خارج حدود الحدس العلمي الى حدود الحدس الصوفي ، والـذي

نلمسه في الكثير من كتاباته . يقول : (اني لأشم في الألب « يقصد لب » رائحة الجمع لأمر خطير لعله الحرب ، نعم هو الحرب ،فقد حدثتني عنه عشيرة الكلمة كثيراً فأنست به ، هذا الآن ظن ، لا يقين نستقبله ، لكنـــه عندي ظن قوي يشارف تخوم اليقين ، ذلك أن لب أصلها رب بدليل المواءمة بين مدلول الكلمتين .. فالراء ـ يانفس! صوت طبيعي للتعبير عن الكثرة .. اننا اذا استثنينا لثغة المصريين القدماء في تسمية حلب: حرب لانجد أي نص أثري يورد الحرف الأصلي المبدل منه ... اذن فقد اجتاز لفظ حلب المراحل الثلاث التالية :

١ ـ (حل ر ب) يعتوره الادغام فيقال :(حر ر ب) ٢ ـ (حل لب) ٣ ـ حلب . وقد سجلت الآثار لهجات الشعوب في المرحلتين الثانية والثالثة) .

ولسنا نظلم الأسدي اذا قلنا انه خرج عن حدود التحليل العلمي ، فهو الذي يقول: عن ذلك : (حق وحق ، وظن قوي ، هكذا كنت قلت ، وهذا تخيل نستقبله ، لا يسعد بحجج العلم ، انما تسعد المخيلة بتصوره ،ذلك أن الباعث على ا .ال الراء لاماً انما هو دلع الأوانس آنذاك ، فلطفن الراء جرياً على لثغ الأطفال بها حتى اليوم) . مـــع اعترافنا بأن بحثه في هذا المجال هو أعظم وأغنى ما كتب حتى الآن .

أما مدلول حلب ، فلا بد لمعرفته مـن العودة الى ثنائي اللفظة السامية (حل ـ لب) وحل : تعني المحل ، ونزول القـوم بمحلة وهو نقيض الارتحال ، ولها المدلول نفســه في العبرية اذا أبدلت اللام نوناً ، ومثل هذا الابدال معروف في العربية وسائر اللغـات السامية ، وفي البابلية لفظة قريبة من حل هي « ألي » وتعني المدينة ، ومثلها في الأكدية « ألو » وفي اللفظتين أبدلت الحاء بالهمزة .

أما « لب » فتعني التألب والتجمع ، والقلب .

وقد وردت في العبرية والسريانية والأكدية بمعنى القلب .

وعلى هذا يكون معنى حلب هو مكان التجمع والتألب ، أو كان القلب .

وكانت حلب مكان القلب بين ماري وايبـلا وكركميش ويره بوليس وأوغاريـت وآراسا وكانس وآراباد .

- ٣ -

قبل أن يلقي التاريخ أضواءه علـى منطقة التلال الصغيرة شرقي نهـر قويق ، كانت حلب قائمة تستحم بأنوار الشمس ،وقد لعبت مع سورية الشمالية دوراً بارزاً في الأحداث التي شهدتها المنطقة ، فقد كان امتلاكها يؤكد للغزاة في حمى الصراع المستمر الاشراف علـى ممرات طوروس ومخاضـات الفرات وطريق مصر . كانت القلب،وكانت نهاية السهم في مسارات القوى الغازية :

الحثيين الذين اجتازوا البوسفور من البلقان باتجاه الأناضول حوالي ٢٠٠٠ق م ٠
والحوريين الزاحفين مـن القفقاس باتجـاه الجنوب الغربي والذين انضم اليهم الميتانيون ٠

والمصريين الذين تقدموا نحو الفرات عام ١٥٣٦ قم ، وبلغ الغزو أوجه في عهد تحوتمس الثالث ١٤٨٣ قم حتى بلـغ كركميش ونهاريا ٠

والآشوريين أكبر قوة عسكرية تجتاح منطقة ما بين النهرين عام ١٢٨٠ قم ٠

والآخيين الذين اجتازوا البوسفور وأدالوا بحركة صاعقة الامبراطورية الحثيـة حوالي عام ١١٨٠ قم ٠

والساميين الذين قدمت موجاتهم مـن الجزيرة العربية ٠

والميديين والفرس والسيت الهابطين من ايران ٠

والبابليين الثائرين الذين احتلوا نينوى ودمروهـا وزحفوا نحو الفرات يبسطون نفوذهم على شمال سورية ٠

وفرس قورش الذين أسسوا باحتلالهم لسورية وقضائهم على بابل عام ٥٣٩ ق م امبراطورية واسعة الحدود ، ودفعهم طموحهم الى الاحتكاك العسكري بالمدن الاغريقية ٠

والاغريق الذين اكتسحت جيوشهم بقيادة الاسكندر المكدوني منطقة شمال سوريـة فيما اكتسحت من بلاد ٠

لكن موقع حلب في طريق الغزوات المتعاقبة لم يعد عليها بالوبال ، وانما أدى لهـا خدمات حسنة ، وكان أحد أسباب استمرار وجودها ، فقد أكد أهميتهـا الاستراتيجية والتاريخية من جهة ، ولم يجعلها محط رحال الغزاة من جهة أخرى ، اذ لم يتخذها أحـد من الملوك القادمين من الشمال أو الشرق أو الجنوب سكناً له ، ولم يكن قصر المرزبان في العهد الفارسي نفسه في موقع حلب وانما في موقع قريب من بلدة الباب ٠ وانطياخوس ملك الروم غزاها وهدم قسماً منها ثم رحل ٠ وأوغسطوس قيصر بن ميوخس مر بها وعسكر في موقع قنسرين ، وكسرى قباذ ، كما يذكر ابن العبري في تاريخه ، افتتحها في عهـد الدولة السابعة ثم رحل ، كما افتتحها كسرى بن هرمز في عهد الدولة الثامنة ولم يستقر فيها ٠٠ رغيرهم من الملوك الذين اكتسحت جيوشهم حلب ، أو مروا بجانبها ولكنهم لم يتخذوها سكناً لهم ٠

هكذا شهدت حلب فترات نهوض وسيطرة ، أو خمول ونسيان ، لكنهـا استمرت في الوجود ، وأفادت من مختلف التفاعلات السياسية التي مرت على المنطقة لتحافظ علـى بقائها ، وتؤكد استمراريتهـا وتصبح في العهود العربية الاسلامية فيما بعد المدينـة الأولى في شمال سورية ٠

★ ★ ★

هـذه حلب ·

أقدم مدينة في التاريخ

حلب ··

وأنت التي حضرت ولادة التاريخ ، وعرفته في طفولتـه وشبابـه ، تشهدينـه في كهولتـــه ·

حلب ··

وأنت أقدم مدينة معمورة في العالم ،تتنفس الحيـاة مـا بين المغاور الحواريـة والقصور الاسمنتية ·

كلما عسكر أمام أسوارك غاز ارشقيه بسهام الحضـارات التي سـاهم أبناؤك في صنعها ، وارفعي في القلعة شاهداً جديداً على رحيله أو انهزامه ·

وكلما هز طاغ في وجهـك السيف ، يسفك دماء أبنائـك ، ويزرع الفسـاد ، وينهب ، ثم يتغنى بشمارات المجد ! وأمام بابه يسجد المداحون يباركون طغيانه بزنيم الشعر ، احفري له بئراً في ثراك ، يهوي فيه عبر طبقـات الأرض والتاريـخ ، الى حيث استقر الطغاة الذين سبقوه ·

هلكوا ·· وعشت

ودثروا ·· وبقيت

ونُسوا ·· وخلّدت

وستظل شمس الحضارة تشرق على وجهك التاريخي الناضر،وأهلك الذين مازالوا يجبلون حمأة الزمن الأسود ، يصنعون منـه حياة وتاريخاً ·

وستظـل ذكاء في كل شروق وغـروب تغسل أقدامك الحوارية ، وقلعتك الشامخة بأشعتها الدافئة ·

حلب ـ عبدالفتاح قلعهجي

□ هوامش ومصادر :

١ ـ كتب الفت حول حلب :

ا ـ بغية الطلب في تاريخ حلب : كمال الدين بن العديم متوفى عام ٦٦٠ هـ ويقع في اربعين جزءاً ·

ب ـ زبدة الحلب في تاريخ حلب : كمال الدين بن العديم ، وهو مختصر بغية الطلب ومرتب على السنين حتى عام ٦٤١ هـ ·

ج ـ تحف الأنباء في تاريخ حلب الشهباء : هو زبدة الحلب نفسه انتحله الطبيب بيتشوف الجرماني، اما الحوادث التي ذكرها ما بين ٦٤١ ـ ٩٢٢ فهي منتحلة ايضاً لبعض مؤرخي حلب · مطبوع في المطبعة الأدبية بيروت عام ١٨٨٠ م ·

د ـ تاريخ ابن العظيمي « عن حلب » ولد عام ٤٨٣هـ، ولا يعرف عنوان الكتاب ·

هـ ـ حضرة النديم من تاريخ ابن العديم : ابن حبيب الحلبي المتوفى عام ٨٠٨ هـ ، وهو مختصر عن زبدة الحلب ·

و ـ الزبدة والضرب في تاريخ حلب : رضي الدين محمد ابن الحنبلي ، متوفى عام ٩٧١ هـ .

ز ـ الدر المنتخب في تاريخ حلب : علاء الدين بن خطيب الناصرية ، متوفى عام ٨٤٣ هـ ، ويقع في مجلدين .

ح ـ المنتخب من الدر المنتخب : احمد بن محمد الشهير بالملا ، متوفى عام ١٠٠٣هـ وولده محمد ، متوفى عام ١٠١٠ هـ ويقع في مجلدين .

ط ـ كنوز الذهب في تاريخ حلب : موفق الدين ابو ذر ، متوفى عام ٨٨٤ هـ ، وهو تذييل على كتاب الدر المنتخب .

ي ـ الكواكب المضيئة : ابو ذر بن الرهان .

ك ـ در الحبب في تاريخ حلب : محمد بن ابراهيم المشهور بابن الحنبلي ، متوفى عام ٩٧١ ، وهو ليس خاصا باعيان الشهباء ، وانما يترجم لمن نزلوا بها .

ل ـ شفاء السقيم بآيات ابراهيم : محمد بن احمد الملا ، متوفى عام ١٠١٠ هـ تعرض فيه لحكام حلب من الصحابة الى زمن ابراهيم باشا .

م ـ انعاش الروح بمآثر نصوح : ابراهيم بن احمد المعروف بابن الملا الحلبي متوفى عام ١٠٣٠ هـ ، ويتحدث عن وقائع نصوح باشا حين ولايته على حلب مع عسكر الشام .

ن ـ الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب : ابو اليمن البترونى متوفى عام ١٠٤٦ هـ ، والمنسوب الى محب الدين ابي الفضل محمد بن الشحنة ، والمنتقى من كتاب نزهة النواظر في روض المناظر تاليف محمد بن الشحنة ، متوفى عام ٨٩٠ هـ .

س ـ معادن الذهب في الأعيان الذين تشرفت بهم حلب: ابن عمر العرضي ، متوفى عام ١٠٧١ هـ ، وهو ذيل لدر الحبب ، ترجم فيه اعيان عصره .

ع ـ تاريخ عبدالله ميرو : متوفى عام ١١٨٤ هـ ، لم يكمله المؤلف ، واضيفت اليه تراجم بعده بعــده .

ف ـ نهر الذهب في تاريخ حلب : الشيخ كامل الغزي، متوفى عام ١٩٣٣ ، ويقع في اربع مجلدات طبع منها ثلاثة .

ص ـ اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء : الشيخ محمد راغب الطباخ ، متوفى عام ١٩٥١ . ويقع في سبعة مجلدات ، قسمه الى مقدمة وقسمين ، ذكر في القسم الأول من ملك حلب تولاها من ١٦ هـ « الفتح الاسلامي » الى نهاية ١٣٢٥ هـ « الانقلاب العثماني » . القسم الثاني ويقع في ٤ مجلدات وذكر فيه تراجم اعيان الشهباء من وزراء وامراء ومحدثين وفقهاء وادباء ... الخ . ولا يذكر الا من ولد في الشهباء او توفي فيها .

ق ـ طرائق النديم في تاريخ حلب القديم ، ولطائف الحديث في تاريخ حلب الحديث : ميخائيل انطون الصقال ، وهو قسمان : الأول عن سورية قبل الطوفان وحتى المسيح ويقع في ٣ اجزاء والثاني من المسيح الى العصر الحاضر .

ر ـ ثلاث مقالات منفصلة ، وكتاب ، كلها بعنوان حلب: العلامة خير الدين الأسدي ، متوفى عام ١٩٧١ .

ش ـ اقدم ما عرف عن تاريخ حلب : صبحي الصواف.

A — Sauvaget : Alep.
B — Russel : Natural History of Aleppo.
C — Baurain : Alep autrefois - Aujourd'hui.
D — S. Saouaf : Alep - Guide du visiteur.

٢ ـ مصادر أخرى للبحث بالاضافة الى بعض ماجاء في الفقرة ١

ا ـ معجم البلدان : ياقوت الحموي .

ب ـ معجم الخارطة التاريخية للممالك الاسلامية : امين واصف .

ج ـ دائرة المعارف الاسلامية .

د ـ تاريخ سورية : المطران الدبس .

هـ ـ اساطير الأولين : غبرئيل ميخائيل .

و ـ خطط الشام : محمد كرد علي .

ز ـ نشوء اللغة : الأب انستانس الكرملي .

ح ـ كتاب البلدان : ابو بكر احمد بن محمد الهمداني المعروف بابن الفقيه .

ط ـ مقدمة لدراسة لغة العرب : عبدالله العلايلي .

ي ـ اتجاه الموجات البشرية : محي الدين الخطيب .

ك ـ التنبيه والاشراف : المسعودي .

ل ـ المسالك والممالك : ابن خرداذبة .

م ـ الاعلاق الخطيرة : ابن شداد .

ن ـ تاريخ اللغات السامية : اسرائيل ولفنسون .

س ـ القاموس المحيط : الفيروزبادي .

ع ـ مجلة العاديات السورية .

ف ـ مجلة المشرق .

ص ـ مجلة الضاد الحلبية .

ق ـ مجلة سومر .

ر ـ مجلة المجمع العلمي العربي .

أسماء المصادر

صلاح الدّين الزعبلاوي

بسطنا القول في الفصل السابق ، على المصادر وجمعها ، فما القول بعدُ ، في أسماء المصادر وجمعها ؟ **اسم المصدر هو ما دل دلالة المصدر على الحدث وجنسه، ولا يعنينا بعدُ أن تكون الدلالة مباشرة أو غير مباشرة ، كما في قولهم : المصدر مدلوله الحدث واسم المصدر مدلوله اللفظ الدال على الحدث ثم لا يعنينا فرق ما بينهما في المعنى من حيث ان المصدر دال على الحدث باعتبار صدوره عن الفاعل المنسوب اليه ، وان اسم المصدر دال على الحدث من حيث هو** ، دون ملاحظة تعلقه بالمنسوب اليه · قال الرضي : (الحدث ان اعتبر صدوره من الفاعل ووقوعه على المفعول سُمي مصدراً) واذا لم يعتبر من هذه الحيثية سُمي اسم مصدر) · وجاء شرح ذلك في (بدائع الفنون) قال ابن القيّم: (وأما الفرق المعنوي فهو أن المصدر دال على الحدث وفاعله · فاذا قلت تكليم وتسليم وتعليم ونحو ذلك ، دل على الحدث ومن قام به ، فيدل التسليم على السلام والمسلِّم ، بكسر اللام المشدّدة ، وكذلك التكليم والتعليم · وأما اسم المصدر فانما يدل على الحدث وحده ، فالسلام والكلام لا يدل **لفظه** على مسلِّم ومُكلِّم ، بخلاف التكليم والتسليم. فاسم المصدر جردوه لمجرد الدلالة على الحدث) ·

هذا من حيث الدلالة ، أما حيث اللفظ فقد قالوا ان المصدر هو الجاري على فعله الذي هو قياسه كالافعال من أفعل ، والتفعيل من فعّل ، والانفعال من انفعل ، والتفعل من تفعل · وأما اسم المصدر فانه يخالف المصدر في عدم جريانه على الفعل الذي يجري عليه المصدر · فالسلام والكلام لا يجريان على فعلهما ، ومن هنا احتواء المصدر على أحرف فعله أو أكثر ، وخلو اسم المصدر من بعضها لفظاً أو تقديراً دون عوض ·

جمع أسماء المصادر

اذا صح ما تقدم في تعريف اسم المصدر فما القول في جمع أسماء المصادر ؟

الجواب عن هذا أن اسم المصدر في جمعه كالمصدر ، كلاهما في هذا الباب شرع واحد . فاسم المصدر لا يجمع ما دل على حدث الفعل وجنسه . فاذا جمع فقد فارق حدث فعله أو جنسه ، وأريد به مجرد الاسمية معنى أوذاتاً . فانظر الى ما جاء في شرح ديوان الحماسة (١١٧٧) ، قال المرزوقي : (وقال آخر :

رأيت اليتامى لا تسدّ فقورهم هدايا لهم في كل قعبٍ مشعب

وجمع الفقور لاختلاف وجوهها) . فقد جمع الشاعر (الفقر) على (الفقور) وعلل المرزوقي جواز جمعه باختلاف وجوهه ، كما علل لذلك في جمع المصادر . والفقر اسم مصدر . قال صاحب المصباح (الفقير فعيل بمعنى فاعل ، قال ابن السراّج ، لم يقولوا فقُر بالضم ، استغنوا عنه بافتقر . والفقر بالفتح والضمّ لغة ، اسم منه) فالفقر اذن اسم مصدر من الافتقار ، وهو دال على الحدث وجنسه ما لم يُجمع . قال الشاعر :

ويعجبني فقري اليك ولم يكن : ليعجبني ، لولا محبتك الفقرا

وقد استشهد به صاحب المفردات فقال: (الرابع الفقر الى الله المشار اليه بقوله : اللهمّ أغنني بالافتقار اليك ، ولا تفقرني بالاستغناء عنك ، واياه عنى بقوله : اني لما أنزلت الي من خير ، فقير . وبهذا ألمّ الشاعر فقال : ويعجبني فقري اليك ..) .

فالفقر حين جمعه الشاعر فقال (لاتسدّ فقورهم) قد عنى به الحاجة فأفقده حدثه وجنسه ، ولو أراد به قيام الحاجة وحدثها كما جاء في قول الشاعر (فقري اليك) لامتنع من جمعه . قال الجوهري في صحاحه (وأفقره الله من الفقر فافتقر ويقال سد الله مفاقره أي أغناه وشد وجوه فقره ، وقولهم فلان ما أفقره وما أغناه شاذ لأنه يقال في فعليهما افتقر واستغنى فلا يصح التعجب منهما) . وفي النهاية (المفاقر جمع فقر على غير قياس ، كالمشابه والملامح ..) ، وقد رأيت أن ثمة من جمع الفقر على فقور .

ومثال آخر (الصلاة) فهي في الأصل اسم مصدر من (صلّى) . قال صاحب الصحاح (الصلاة الدعاء .. والصلاة من الله تعالى الرحمة ، والصلاة واحدة الصلوات المفروضة ، وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليته صلاة ولا تقل تصلية) .

وقال صاحب الكليات (٢٢٣) : (الصلاة هي اسم لمصدر وهو التصلية ، أي الثناء الكامل وكلاهما مستعملان ، بخلاف الصلاة بمعنى أداء الأركان ، فان مصدرها لم يستعمل) .

وجاء (وأما صلّى صلاة وزكى زكاة ووصى وصاة ، وما أشبه ذلك ، فانها أسماء وقعت موقع المصادر واستغنى بها عنها) ، وقال ابن سيده في المخصص (١٣/٨٥) : (اذا كانت الصلاة مصدراً ، وقع على الجمع والمفرد على لفظ واحد ، فاذا اختلف جاز أن يجمع لاختلاف ضربه) .

فيتبين بهذا أن الصلاة في الأصل اسم مصدر يقع على الحدث وجنسه ، وقد استغني به عن المصدر ، وحين سُمّي به كانت الصلاة واحدة الصلوات المفروضة ٠

ومثال ثالث هو (الكلام) ، فانه اسم مصدر ، والمصدر التكليم ٠ قال ابن جني في الخصائص (١/٢٣) : (وذلك أن الكلام اسم من كلّم بمنزلة السلام من سلَّم ، وهما بمعنى التكليم والتسليم ، وهما المصدران الجاريان على كلّم و سلّم) ٠ فقد نبه على أن (الكلام) اسم مصدر ، وانه بمنزلة (التكليم) وهو المصدر ٠ وأردف (فلما كان الكلام مصدراً يصلح لما يصلح له الجنس ، ولا يختص بالعدددون غيره ، عدل عنه الى الكلم الذي هو جمع كلمة) ٠ فجعل الكلام والتكليم سواء من حيث اشتمالها على الجنس الدال على القليل والكثير ، لكن الجنس الذي انطوى عليه الكلام هو جنس (الجمل) لا جنس (الفعل). قال ابن جني (فالكلام اذاً انما هو جنس للجمل التوامّ بمفردها ومثناها ومجموعها) ٠ فذهاب ابن جني الى أن (الكلام) هنا اسم مصدر وأنه بمنزلة المصدر ، انما جرى اعتباراً بما اعتد أصلا ، لأنه قد عنى بالكلام جنس (الجمل) لا جنس الفعل ٠

وقال أبو محمد عبد الله الخفاجي في سر الفصاحة (٢٤) : (الكلام اسم عام يقع على القليل والكثير ، وذكر السيرافي أنه مصدر ،والصحيح أنه اسم مصدر ، والمصدر التكليم، قال الله تعالى : كلم الله موسى تكليماً ٠ ولعل أبا سعيد تسمَّح في ايراد ذلك وقال مجازاً) ٠ أقول ما قاله الخفاجي في (الكلام) هو ما اعتد أصلا، لكن الذي عناه ، هنا أنه اللفظ المنطوق به ٠ قال الخفاجي (٤١) : (بينا فيما تقدم أن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه) ، وهو ما أراده ابن جني حين قال(١/٣٠) : (الكلام في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية عن غيرها، وهي التي يسميها ، أهل هذه الصناعة ، الجمل على اختلاف تركيبها) ٠ فاذا أردت ما يدل على جمع الآحاد قلت (الكلم) والواحد الكلمة ، واذا أردت ما يدل على الجنس جنس الجمل التوام ، اجمالا ، قليلها وكثيرها ، قلت (الكلام) فأغناك هذا عن الجمع ، والكلام في الأصل اسم مصدر للفعل (كلّم) ٠ وليس بين ابن جني والخفاجي في حد الكلام الا اشتراط الافادة عند الأول وعدم اشتراطها عند الثاني ٠

اسم المصدر اسم للحدث واسم للعين

يتبين مما تقدم أن اسم المصدر هو اسم للحدث حيناً ، وهو اسم للعين حيناً آخر ، كما عناه ابن جني والخفاجي حين عرّفا (الكلام) ،ولا يعنينا أيهما الأصل اسم الحدث أو اسم العين ، فقد ذكر الرضي في شرح الكافية اسم المصدر هو اسم العين المنقول الى الحدث ، اذ قال (اسم المصدر هو اسم العين يستعمل بمعنى المصدر كقوله :

أكفراً بعد ردّ الموت عني وبعد عطائك المائة الرتاعا

أي اعطائك ٠٠ والعطاء في الأصل لما يُعطى) ٠ فذهب الرضي بهذا الى أنه ليس ثمة اسم مصدر دال على الحدث الا واسم العين أصل له ٠ وقد أكد صاحب المصباح أن

اسم العين في (الكلام) هو الأصل ،وأن اسم (الحدث) فيه ، هو الفرع ، فقال : (كلمته تكليما والاسم الكلام ٠٠والكلام في أصل اللغة عبارة عن أصوات متتابعة لمعنى مفهوم ، وفي اصطلاح النحاة ،هو اسم لما تركب من مسند ومسند اليه ، وليس هو فعل المتكلم ٠ وربما حصل ذلك نحو :عجبت من كلامك زيداً) ٠ فالكلام الذي هو فعل المتكلم هو الفرع ٠

واذا كان ما ذهب اليه الفيومي من آن(الكلام) في أصل اللغة ، هو أصوات متتابعة لمعنى مفهوم ، يعني أن اسم المصدر الذي على(الحدث) هو الفرع ، والدال على (العين) هو الأصل ، فان في طبيعة نشوء اللغة وتوالدألفاظها ، ما يؤيد هذا المذهب ويدعمه ، ولو أن مدار البحث لدى النحاة حيناً أن اسم المصدر في الأصل ، هو اسم الجنس المراد به الحدث ٠

اعمال اسم المصدر

ذهب ابن هشام في شرح شذور الذهبالى ما ذهب اليه الفيومي ، من أن الأصل في اسم المصدر أن يدل على اسم العين ثم يراد بهالحدث ٠ قال ابن هشام (٤١٠) : (اسم المصدر والمراد به اسم الجنس المنقول عنموضوعه الى افادة الحدث ، كالكلام والثواب ٠٠) ٠ وقال (٤١٢) : (كالكلامفانه في الأصل اسم للملفوظ به من الكلمات ، ثم نقل الى معنى التكليم ٠ والثواب فانه فيالأصل لما يُثاب به العمال ، ثم نقل الى معنى الاثابة) وأردف (وهذا النوع ذهب الكوفيونوالبغداديون الى جواز اعماله تمسكاً بما ورد ، نحو قوله :

أكفراً بعد ردّ الموت عني وبعد عطائك المائة الرتاعا

وقوله :

قالوا كلامك هنداً وهي مصغية يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

ومنع البصريون فأضمروا لهذه المنصوبات ألفاظاً تعمل فيها) ٠

واذا كان البصريون قد أعملوا المصدر ولم يُعملوا اسمه ، وهما في الدلالة على الحدث سواء ، فذلك أن المصدر دال على الحدثوفاعله المنسوب اليه ، وأسم المصدر مقصور على مجرد الحدث ، كما أوضحناه ٠ قال صاحب الكليات (٣٢٨) : (وقيل المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليهعلى وجه الابهام ٠ ولهذا يقتضي الفاعل والمفعول ، ويحتاج الى تعيينهما في استعماله .واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو ، بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه فيالموضوع له ، وان كان له تعلق في الواقع ، ولذلك لا يقتضي الفاعل والمفعول ، ولا يحتاجالى تعيينهما) ٠

أما الكوفيون فقد ذهبوا الى جواز قيام اسم المصدر مقام المصدر ، وانزاله منزلته ، كما ورد عن العرب ، وان قلّ فقضَوا باعماله ، ولكل وجهة ٠ وقد جاء في شرح الكافية

للرضي (١٨٩/٢) : (ويعمل اسم المصدر عمل المصدر ، وهو شيئان ، أحدهما ما دلّ على معنى المصدر مزيداً في أوله ميم كالمقتل والمستخرج ، والثاني اسم العين مستعملا بمعنى المصدر كقوله :

أكفراً بعد ردّ الموت عني   وبعد عطائك المائة الرّتاعا

أي اعطائك ، والعطاء في الأصل اسم لما يُعطى) • ومن ذلك قول الشاعر :

اذا صحّ عون الخالقِ المرءَ لم يجد   عسيراً من الآمال الا ميسَّرا

وقول آخر :

بِعشرتك الكرامَ تُعَدّ منهم   فلا تُرَيَنْ لغيرهمُ ألوفا

ومن ذلك الحديث : من قُبلة الرجل امرأته الوضوء •

الاسم المصدري الجاري على أحرف الفعل

الأصل في اسم المصدر ، كما تقدم ، أن يخالف المصدر بخلوّه لفظاً أو تقديراً ، دون عوض ، من بعض ما في فعله ، وأن يطلق على اسم الحدث حيناً ، واسم العين حيناً آخر •

وقد أشار الأئمة الى أسماء مصدرية أخرى قد ساوت المصدر في حروفه ولفظه ، أو ساوت المصدر في حروفه وقاربته في لفظه ، وقد أطلقت اما على الحال التي حصل بها الفعل خالية من الحدث ، أو على اسم الذات من ذلك •

فـ (الطُهور) بضم الطاء للمصدر ، وبفتحها لما يُتطهَّر به •

و (الوضوء) بالضم للفعل ، وبالفتح للماء يُتوضأ • على أنهما جاءا بالفتح مصدرين أيضاً • ففي الكامل للمبرّد (٧٧/٢) : (ولم يأت من المصادر شيء مفتوح الأول الا أشياء يسيرة ، قالوا : توضأت وضوءاً حسناً بالفتح ، وتطهَّرت طهوراً بالفتح ، وأولعت بالشيء ولوعاً بالفتح • وان عليه لقبولا بالفتح ، ووقدت النار وَقوداً بالفتح • وأكثرهم يجعل الوقود بالفتح الحطب ، والوقود بالضم المصدر) •

وفي اصلاح المنطق لابن السكيت من باب (فعول) بالفتح : (وتقول توضأت وضوءاً حسناً بالفتح) •

وفي أمالي المرتضى (٣٩٧/١) : (وقد يجوز أن يكون الوقود بفتح الواو مصدراً ، وكذلك الوضوء بفتح الواو ، كما قالوا حسن القبول مصدراً وهو مفتوح الأول ، ولا يجوز في الوقود والوضوء بالضم الا معنى المصدر وحده) •

وفي النهاية لابن الأثير (لا يقبل الله صلاة بغير طهور بالضم ، التطهر ، وبالفتح الماء الذي يتطهر به كالوضوء بالضم والوضوء بالفتح ، والسحور بالضم والسحور بالفتح •

وقال سيبويه : الطهور بالفتح يقع على الماءوالمصدر معاً) . وجاء فيه (ذكر الوَضوء والوُضوء ، فالوضوء بالفتح الماء الذي يُتوضأ به ، كالفَطور بالفتح والسَحور بالفتح ، لما يفطر عليه ويتسحَّر به . والوضوء بالضم التوضؤ والفعل نفسه . يقال توضأت أتوضأ توضؤاً ووُضوءاً ، وقد أثبت سيبويه الوضوء والطهور والوقود بالفتح في المصادر ، فهي تقع على الاسم والمصدر) .

وفي المصباح (والوضوء بالفتح الماء يُتَوضَّأ به ، وبالضم الفعل . وأنكر أبو عبيد الضمّ وقال : المفتوح يقوم مقام المصدر كالقبول يكون اسماً ومصدراً) .

فدلّ هذا أن (الطهور والوضوء) بالفتح مصدران واسمان كالوقود والولوع والقبول بالفتح . فاذا كانا بالضم فهما المصدران .

★ ★ ★

وجاء (الغسل) بفتح أوله للمصدر ، وبضمه لما يُغسل به أو للحال التي يكون بها الشيء مغسولا ، ولكن جاء (الغسل) بالضم اسماً ومصدراً . قال صاحب الصحاح (غسلت الشيء غسلا بالفتح والاسم الغُسل بالضم) . وفصل صاحب المصباح فقال : (غسلته غسلا من باب ضرب والاسم الغسل بالضم وجمعه أغسال ، مثل قفل وأقفال . وبعضهم يجعل المضموم والمفتوح بمعنى ، وعزاه الى سيبويه . وقيل الغسل بالضمّ هو الماء الذي يُتطهر به . وقال ابن القوطية : والغسل بالضم تمام الطهارة ، وهو اسم من الاغتسال) . وتفصيل ما جاء في الأفعال لابن القوطية : (وغَسَل الشيء غسلا بالفتح ، والغسل بالضمّ : ما يُغتسل به ، وهو أيضاً تمام الطهارة) . **فثبت بهذا أن (الغسل) بالضمّ اسم ومصدر . فاذا كان بالفتح فهو المصدر .**

وكذا (الطُهر) بالضم . قال صاحب المصباح : (طهر الشيء من بابي قتل وقرب ، والاسم بالضم .. ومنه قيل للحالة المناقضة للحيض طهراً بالضم والجمع أطهار ، مثل قفل وأقفال) . **فتأكد بهذا ان (الطهر) بالضم اسم ومصدر . فاذا كان بالفتح فهو المصدر .**

والنقل بالفتح جاء مصدراً واسماً . قال الجوهري في صحاحه (نَقلُ الشيء تحويله من موضع الى موضع ، والنقل بالفتح أيضاً الخف الخَلَق والنعل الخَلَق المرقعة) لكنه أردف (والنقل بالكسر مثله ، يقال جاء في نَقلين له بالفتح ، وفي نِقلين له بالكسر ، والجمع نقال) .

وفي المزهر (١٩٦/١) : (وفي كتاب ليس لابن خالويه : العامة تقول النقل بالضم للذي يتنقل به على الشراب ، وانما هو النقل بالفتح) . واستصوب الشيخ الحنبلي في بحر العوّام (١٠١) النقل بالضم أيضاً .

فثبت بهذا أن النقل بالفتح هو المصدر، أما الاسم فقد يكون بالفتح أو بالكسر أو بالضم .

وجاء (النصرة) بالضم مصدراً واسماً . ففي مفردات الراغب (ونُصرة الله للعبد ظاهرة ، ونُصرة العبد لله هو نصرته لعباده والقيام بحفظ حدوده ورعاية عهوده ، واعتناق أحكامه واجتناب نهيه) . فجاء به مصدراً . وفي أساس البلاغة (نصره الله تعالى على عدوّه ومن عدوّه نصراً ونُصرة) فجاء به مصدراً أيضاً . وأكد ذلك صاحب التاج فقال (نصر المظلوم نصراً ونصوراً ونصرة بالضم ، وهذه عن الزمخشري) وجاء فيه (ونصره منه نصراً ونصرة بالضم نجّاه وخلصه . وفي البصائر : ونصرة الله لنا ظاهرة ونصرتنا لله هو نصرتنا لعباده والقيام بحفظ حدوده ورعاية عهوده وامتثال أوامره واجتناب نواهيه) .

وقد جاء الجوهري بالنصرة بالضم اسماً فقال (نصره الله على عدوّه ينصره نصراً ، والاسم النصرة بالضم) . وكذلك قال ابن سيده في محكمه والفيومي في مصباحه .

* * *

وأكثر النصوص على أن (الولاية) بالفتح المصدر وبالكسر الاسم . ففي الصحاح: (وقال سيبويه الولاية بالفتح المصدر ، والولاية بالكسر الاسم ، مثل الامارة والنقابة بالكسر ، لأنه اسم لما توليته) .

على أنه جاء في الاصلاح لابن السكيت من باب الفعالة بالفتح والفعالة بالكسر . (يقال دليل بين الدلالة بالكسر والدلالة بالفتح ، وهي المِهارة والمَهارة بالكسر والفتح من مهرت الشيء ، والوِكالة والوَكالة ، والجِنازة والجَنازة والوِصاية والوَصاية ، والجِراية والجَراية ، والوِقاية والوَقاية ، والوِلاية والوَلاية في النصرة ، يقال هم على وِلاية بالكسر ووَلاية بالفتح جميعاً ..) ، فلم يفرق بين مصدر واسم .

وفي مفردات الراغب (الوَلاية بالفتح والوِلاية بالكسر ، تولّي الأمر) فجعلهما سواء .

وفي المصباح (ووليت الأمر اليه بكسرتين وِلاية بالكسر توليته) فجعل المصدر بالكسر . وفيه (والوَلاية بالفتح والكسر النصرة) فجعلهما سواء .

وفي الكليات (الولاية بالفتح بمعنى النصرة والتولي ، وبالكسر بمعنى السلطان والملك . أو بالكسر في الأمور ، وبالفتح في الدين . يقال هو وال على الناس أي متمكن الولاية بالكسر . وهو وليّ الله تعالى ، أي بيّن الولاية بالفتح ، أو هما لغتان) .

فالغالب أن الكسر للاسم . أما المصدر فمنهم من خصه بالفتح ، ومنهم من جعل الفتح والكسر فيه لغتين .

* * *

وبعد فما الرأي في هذه الأسماء المصدرية التي ساوت المصادر في حروفها ولفظها ، أو ساوته في حروفها وقاربته في لفظها ، ولم يُرَد بها الحدث ، وانما أريد اسم الذات أو المعنى ؟

أقول قد جاء في الأشباه والنظائر للسيوطي (٢/١٨٥) : (وقد يقولون مصدر واسم مصدر في الشيئين المتغايرين لفظاً ، أحدهما للفعل والآخر للآلة التي يستعمل بها الفعل ، كالطهور بالضم والطهور بالفتح . والأكل بالفتح والأكل بالضم . فالطهور بالضم المصدر والطهور بالفتح اسم لما يتطهر به . والأكل بالفتح المصدر ، والأكل بالضم لما يؤكل) . وقد أورد هذا النص صاحب الكليات (٣٢٨) فأبدل من (المتغايرين لفظاً) ، (المتقاربين لفظاً) ، ولعله الوجه والأصل .

والذي يستنبط من كلام السيوطي أن هذه أسماء مصادر أنزلت منزلة الأسماء لفقدها حدثها . قال صاحب الجاسوس على القاموس (١٩٥) : (والفرق بين المصدر والاسم ، أن المصدر يتضمن معنى الفعل فينصب مثله ، والاسم هو الحال التي حصلت من الفعل . مثال ذلك الغَسل بالفتح والغسل بالضم ، تقول قد بالغت في غسلك هذا الثوب فتنصب الثوب . فان أردت الحال قلت : لست أرى في هذا الثوب غسلا بالضم ، هذا ما ظهر لي) . وهذا يعني أن (الغسل) بالفتح دال على الحدث ، و (الغسل) بالضم خال منه .

وجاء في الفروق لاسماعيل الحقي (١٣٢/١٣٣) : (الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر أن المصدر نفس الايقاع الذي هو أمر معنوي ، والحاصل بالمصدر الأثر الذي يحصل بالايقاع) .

ومحصول القول في هذا أن المصدر ينطوي على الحدث ، والحاصل بالمصدر عارعنه.
أما قول الأئمة ان (الوضوء) بالفتح ، من توضأ ، وهو لما يتوضأ به ، وان الطهور بالفتح من تطهر ، وهو لما يتطهر به ، فانه يعني أن كلا من (الوضوء والطهور) بالفتح ، اسم عين ، اذا جُذب الى (الحدث) غدا (اسم مصدر) على حد تعريف اسم المصدر ، عند الرضي في شرح الشافية ، وابن هشام في شرح شذور الذهب .

ومتى دل المصدر أو اسمه ، على اسم عين أو اسم معنى ، جاز جمعه ، ما لم ينص على خلافه مراعاة للمصدرية الدالة في الأصل على الحدث وجنسه ، فيستعمل استعمال المصدر ، ولو سُمي به . ففي اللسان (والعَصب ضرب من برود اليمن سُمي عَصباً لأن غزله يُعصب، أي يدرج ثم يصبغ ثم يُحاك) . فدلّ هذا على أنهم قد سمَّوا (البرد) عَصْباً . والعَصب مصدر عصَب الشيء عصبا اذا شدّه بالعصابة . وفي اللسان (عَصَب الناقة يعصبها عصبا وعصابا شدّ فخذيها أو منخريها بحبل ، لتدرّ) . لكنهم لم يثنوا (العَصْب) ولم يجمعوه . قال ابن منظور (ولا يجمع وانما يقال بُرْد عَصْب وبرود عَصْب ، لأنه مضاف الى الفعل : وربما اكتفوا بأن يقولوا : عليه العَصب ، لأن البرد عُرف بذلك الاسم) .

وقال الفيومي في مصباحه (والعَصب مثل فَلس : برد يُصبغ غزله ثم ينسج ، ولايثنى ولا يجمع ، وانما يثنى ويجمع ما يضاف اليه ، فيقال : بردا عَصب وبرود عَصب ، والاضافة للتخصيص . ويجوز أن يُجعل وصفاً فيقال شريت ثوباً عَصباً) .

فتبين بهذا أن (العصب) سُمي بـه ،لكنهم أنزلوه في الاستعمال منـزلة المصـدر فأضافوا البرد اليه • قال صاحب المصبـاح(والبرد معـروف وجمعـه أبراد وبـرود ، ويضاف للتخصيص ، فيقـال : بُرد عَصبوبرد وشي) •

والوشي في الأصل مصدر كالعصب ، وقدسمي به أيضاً • قال الفيومي (وشيت الثوب وشياً من باب وعد رقمته ونقشته فهـو مَوْشيّ ، والأصل مفعـول • والوشـي نـوع من الثياب المَوْشِيَّة تسمية بالمصـدر) •وقال الزمخشري في أساسه (ثـوب مَوْشِيّ ومُوَشّى ، وهـو يلبس الوَشيَ) • عـلىأنهم لم يترددوا مع ذلك في جمع (الوشي) خلافاً لما فعلوه في (العَصب) • قال صـاحبالصحاح : (والوشي من الثياب معـروف ، والجمع وِشاء ، على فَعل وفِعال) !

واذا كان العرب قد حرصوا علـى الأصل وأبقوا على الصيغة حينـاً فتجنبـوا أن يجمعوا ما نقلوه من المصادر الى الاسمية ،وما أرادوا به اسم المعنى أو العين من أسـماء المصادر ، ولم يزيلوا بالنقل ما كان لها مـنالصيغة والحكم **، ما أذنت بذلـك أسـاليب تعبيرهم ، فانهم عمدوا كذلك ، الى جمع مالميُرَد به الحـدث أو الجنس فيها** ، اعتبـاراً بالمعنى واعتداداً بالدلالة ، واحتذى الأئمـةحذوهم واقتاسوا قياسهم ، فوجدنا في كلامهم مستفيضاً منه متداولا • ومن هنا كان الوجـهأن يساغ الجمع فيما يعترض من ذلك كله ، كلـّما دعت اليه الضرورة في التعبير ، ومسَّتاليه الحاجة في الاصطلاح ، كما بيناه ودللنا على منهاجـه •

التجـريب والتجربـة

قال الأستاذ الشيـخ محيي الدين عبدالحميـد ، في مجلة مجمـع اللغة العربيـة بالقاهرة ، للدورة السابعة والثلاثين : (العرب لا يفرقون بين التجربة والتجـريب ، ولا فرق في المعنى بينهما أيضاً) • فردّ الأسـتاذعباس حسن قائلا : (هناك فرق في اللغة بين التجربة والتجريب • فقد جاء في المصباح :قال الأزهري جرّبت الشيء تجريباً اختبرتـه مرة بعد أخرى ، والاسـم التجربة والجمـع التجارب أ• هـ فالتجريب مصدر ، وبهذا يدل على القليل والكثير ، والتجربة اسم) •

ويقول الأستاذ محيي الدين عبد الحميد: (في اللغة العربية يدل اسم المصدر على معنى المصدر) فيجيب الأستاذ عباس حسن (هناكفرق كبير بين المصدر واسم المصدر ، وبينهما وبين غيرهما من الأسماء) فما الرأي في هـذاكـله ؟

الجواب : أن المصدر واسمه سـواء فيالدلالة على حدث الفعل وجنسه كما ذكرنا ، وليس بينهما الا تعلق الأول بفاعله • قـالابن القيم : (وأما الفرق المعنوي فهوأنالمصدر دال على الحدث وفاعله ، وأما اسم المصـدرفانما يدل على الحـدث وحـده) ، وأردف (فاسم المصدر جردوه لمجرد الدلالة عـلىالحدث) • وقد بسطنا القول فيه •

أما عن **(التجريب والتجربة) فانهمـامصدران • قال صاحب الهمع (٢/١٦٧) : (ولفعّل)تفعيلوتفعلة ككرّمتكريماوتكرمة،وهيأ تهييئاً وتهيئة • وتختص تفعلة بالمعتل ،**

فلا يرد فيه التفعيل كزكّى تزكية) ٠ فكلام صاحب الهمع صريح بأن (التفعيل والتفعلة) مصدران جاريان على (فعّل) ٠ ولو أن الأول هو المقيس المطرد ٠ قال ابن هشام في شرح شذور الذهب (٣٨١) : (المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل) ٠ ثم قال : (واحترزت بقولي الجاري على الفعل ، وذلك نحو قولك أعطيت عطاء ، فان الذي يجري على أعطيت انما هو اعطاء لأنه مستوف حروفه) ٠ ف (التجربة) مصدر جار على (جرّب) وقد استوفى حروفه ٠ وهو وان خلا من أحد حرفي التضعيف فقد عوض منه تاء (التفعلة) فأضحى كالتجريب سواء بسواء ٠ فليست (التجربة) اذاً اسم المصدر الذي قال فيه النحاة هو ما ساوى المصدر في الدلالة على معناه وخالفه بخلوه لفظاً أو تقديراً دون عوض من بعض ما في فعله (الأشموني ١٠٥/٢/١٠٦) ٠

وانظر الى ما جاء في اللسان (وجرّب الرجل تجربة اختبره ، والتجربة من المصادر المجموعة) ، فدل بكلامه على أن (التجربة) مصدر ٠ أما الكلام على جمعه فسيأتي تفصيله ٠

ستقول وما توجيه ما جاء في المصباح (جرّبت الشيء تجريباً اختبرته مرة بعد أخرى ، والاسم التجربة والجمع التجارب) ؟ أقول توجيه هذا أن (التجربة) وهي مصدر كالتجريب، قد عدل بها العرب عن مصدريتها فاستعملت استعمال الأسماء فجمعت ٠ وهي في هذا ك (العيب) مثلا حين جمع على عيوب ٠ قال صاحب المصباح (واستعمل العيب اسماً ، وجمع على عيوب) ٠ ونظائره كثيرة بسط القول فيها في الكلام على المصادر ، ففي المصباح (ثم استعمل النسب وهو المصدر في مطلق الوصلة بالقرابة ، فيقال بينهما نسب أو قرابة ، وجمعه أنساب) ٠ وهكذا (البعث والوقف والفتح والوضع) فهي مصادر قد أنزلت منزلة الأسماء فجمعت ٠

وفي المخصص لابن سيده (١٥٢/١٢) : (العون يكون مصدراً واسماً ، فاذا كان مصدراً لم يجمع ٠ وأما اذا كان اسماً فقيل يكون للواحد والاثنين والجمع والمؤنث ، وقيل جمعه على أعوان وعوين) ٠ والذي عندي أن توجيه هذا هو أن (العون) لا يجمع مصدراً ، فاذا وصف به فكان بمعنى الظهير ، وصف به الواحد والاثنان والجمع والمؤنث بلفظ واحد ، وأما اذا كان اسماً فانه يجمع ٠

ف (التجربة) مصدر جار على فعله ،لكنه استعمل استعمال الأسماء كالعيب والنسب واللفظ والبعث والفتح والوضع والعون ٠٠ وهو حين جذب الى الاسمية لم يبق على مصدريته الدالة على الحدث وجنسه ، وهذا ما أتاح جمعه ٠ ذلك أن الأصل في (التجربة) ألا يجمع ما دام على حدثه وجنسه ، ولو ختم بالتاء واذا كان العلامة (يس) قد قال في حاشية التصريح ان المصدر لا يثنى ولا يجمع ما لم يكن بالتاء ، فان قوله هذا لا ينقض ما قرر من أن ما جمع من المصادر فقد عري من جنسه أو حدثه ٠ فقد رأينا في كلامنا على المصادر ، أن ابن الأثير قد اعتل لجمع (التحية) على التحيات باختلاف ضروبه لا باختتامه بالتاء ٠ قال ابن الأثير في النهاية (وانما جمع التحية لأن ملوك الأرض يحيون تحيات مختلفة) فأخرجه عن جنسه ٠ ثم قال (التحيات لله أي الألفاظ التي تدل على السلام والملك والبقاء هي لله تعالى) فعدل به عن حدثه ٠ وما دامت (التجربة) قد أنزلت منزلة الأسماء فما الذي انتهت اليه من معنى أو أفضت اليه من دلالة ؟

التجربـة ودلالاتهـا وجمعها واعمالها

قال صاحب الأساس : (ورجل مجرَّب ومجرِّب : ذو تجارب) • أو ليست (التجربة) في قولك (فلان ذو تجربة) فقد فقدت حدثها ؟فقولك (ذو تجربة) بمنزلة قولك (ذو علـم أو خبرة أو بصيرة أو دراية) • وهذه علـى التحقيق أسماء معان قد عريت مـن حدثها ، لا مصـادر •

فالتجربة هنا (الأثر الذي حدث بقيـام الحدث) فهي على هذا اسم ، وكذلك الأمـر اذا عنيت بها ما قمت به من فعل لتعالج أمراً أو شيئاً لاختباره ، فانك تضعها موضع الاسم • أما اذا عنيت بها : (علاجك الأمر لاختباره)،فانه مصدر باق على مصدريته دال على قيام الحدث نفسه • هذا ونص صاحب المصباح :(والاسم التجربة) وارادفه (والجمع التجارب) دليل على خروج (التجربة) بالاستعمال الى مجرد الاسمية بفقدها (الحدث) واستحقاقها (الجمع) كسائر الأسماء • وقد كان له أن يعلل باختلاف الأنواع كما اعتل ابن الأثـير لجمع التحية ، وهو شأن النحاة في توجيه جمع المصادر ، اذا آلت الى الاسمية •

على أن (التجربة) لم تنزل منزلة الأسـماء وتجمع وحسب ، وانما جاءت مصدراً فأعملت، بل جاءت مصدراً مجموعاً ، فأعملت أيضـاً • فقد جاء في اللسان : (قال الأعشى :

كم جرّبوه فمـا زادت تجاربهـم أبـا قدامـة ، الا المجـد والفنَعَا

فانه مصدر مجمـوع مُعمل في المفعـول به ، وهو غريب) •

وقد ضعَّف النحاة هذا ، وحاول ابـن جني أن يجعل (أبا قدامة) مفعولا لـ (زادت) لكنه قال : (والوجه أن ينصب تجاربهم لأنها العامل الأقرب) • فما وجه ذلك ؟ هذا والفنع زيادة المال ، ومسك ذو فنع ذكي الرائحة •

اعمـال المصـدر المجمـوع

شرط العمل في المصدر أن يبقى عـلى مصدريته فيدل على حدثه وجنسه ، ليستقيـم نيابته عن فعله أو يصح حلول الفعل المصحوب بأن أو ما ، محله • فهل يستمر المصدر عـلى مصدريته اذا جمع فيمكن اعماله ؟ أقـول اذاجمع المصدر للعدد أو المرّة فلا يصـدق على القليل والكثير ، ويفتقد جنسه فيمتنع عمله • ومن ثم اشترط في اعمال المصدر أن يكون غير محدود ، أي غير دال على المرّة • قال الأشموني (٣/١٠٥) : (فالموحد بالتاء ، أي تـاء الوحدة ، لم يعمل) • قيل : لأن صيغته ليست صيغة الفعل ، ولو كانت التاء في أصل بنـاء المصدر كرحمة ورغبة ورهبة ، لعمل •

واذا جمع المصدر لاختلاف ضروبه عُدل به ، من الجنس الى النوع ، فبطل عمله أيضاً ، فَقَدَ حدثه أم لم يفقد •

على أن ابن مالك قد ذهب الى أن المصدر يجمع حيناً فيقصد به مجرد تكرير الفعـل ، ويبقى على حدثه وجنسه فيعمل • قال صاحب الهمع (٩٢/٢) : (وجوّزه قوم ، أي عمـل

المصدر ، في الجمع المكسّر ، واختاره ابن مالك قال : لأنه ، وان زالت معه الصيغة الأصلية ، فالمعنى معها باق ومتضاعف بالجمعية ، لأن جمع الشيء بمنزلة ذكره متكرراً بعطف) .

وهكذا أقر ابن مالك جمع المصدر الذي لم يعر من حدثه وجنسه ، وأعمله ، والقول بعد هذا أن ابن مالك أقر جمع ما جذب من المصادر الى الاسمية كالعقول والألباب والحلوم ، كما جاء في الهمع (١/١٨٦) تحصيل حاصل . ولكن شأن المصدر الذي لم يعر من حدثه وجنسه شأن المصدر المبهم الذي يساوي معنى عامله فلا يثنى ولا يجمع لأنه بمنزلة تكرير الفعل ، كما قال صاحب الهمع ، والفعل لا يثنى ولا يجمع .

ولنعد الى (التجربة) فأنت اذا قلت (ان تجربتي اياه) ، فلا يعني قولك هذا أن (التجريب) قد وقع منك مرة واحدة بالضرورة ، ليجمع اذا أريد به التكرير ، لأنه يحتمل المرة والمرات بلا حد فلا يبقى ما يدعو الى جمعه . قال صاحب المصباح : (جرّبت الشيء تجريباً اختبرته مرة بعد أخرى) ، وكذلك قولك (تجريبك الشيء) فمعناه اختبارك اياه مرة بعد أخرى ، قال ابن جني في الخصائص (١/٢٥) : (وهذا طريق المصدر ، لما كان جنساً لفعله ، ألا ترى أنه اذا قام قومة واحدة فقد كان منه قيام ، واذا قام قومتين فقد كان منه قيام ، واذا قام مائة قومة فقد كان منه قيام ..) وقال أيضاً (المصدر يتناول الجنس والآحاد تناولا واحداً) . ومن ثم امتنع جمع المصدر ما بقي على مصدريته ، فاذا جمع عُدل به عنها فندر اعماله ، ولو ارتضاه جماعة .

قال صاحب المصباح (وقال الجرجاني : لا يجمع المبهم ، الا اذا أريد به الفرق بين النوع والجنس ، وأغلب ما يكون فيما ينجذب الى الاسمية نحو العلم والظن ..) وهذا ما حمل النحاة على تضعيف اعمال المصدر المجموع . قال صاحب الهمع : (قال أبو حيان : والمختار المنع ، وتأويل ما ورد من ذلك) .

* * *

فثبت بما بسطنا القول أن لدلالة اسم المصدر وجوهاً . فهو اما أن يعني الحدث كما يعنيه المصدر . قال الامام الصبان (٣/١٠٦): (ومقتضى عبارته أن موضوع اسم المصدر الحدث كالمصدر .. وجزم به ابن يعيش وأبو حيان وغيرهما ، وصوّبه بعضهم أن موضوعه المصدر نفسه) .

واما أن يخلو من الحدث فيدل على اسم عين كالعطاء لما يُعطى ، أو اسم للمعنى الحاصل بالمصدر ، أي الأثر الذي يحصل بايقاع الفعل كما مثلوا له بالغُسل بالضم في قولك (لا أرى في هذا الثوب غسلا) ، وكالعذاب الذي هو اسم من التعذيب .

وذهب جماعة الى أن الوجه الذي يدل به اسم المصدر على الحدث هو الفرع والذي يدل به على غيره كاسم العين هو الأصل .

ومهما يكن من شيء فان اسم المصدر لا يجمع ما دل على الحدث ، فان خلا منه ، ودل على اسم للعين أو اسم للمعنى جمع بشرط خروجه عن جنسه ، ما لم ينص على خلاف ذلك . وقد قيل عطاء لما يُعطى وأعطية ، وعذاب للأثر الذي يقع بالتعذيب ، وأعذبة ، كما قيل غُسل بالضم وأغسال ، وهذا على التحقيق اسم مصدري ، اذا كان من الغَسل بالفتح واسم مصدر اذا كان من الاغتسال .

كتاب

المهذّب في الكحل لابن النفيس

دراسة هستوريوغرافية

د. نشأت الحمارنة

المقدمة

١ ـ أطروحة التطاوي :

في عام ١٩٢٤ تقدم الطبيب المصري الشاب محي الدين التطاوي الى جامعة فرايبورغ في ألمانيا بأطروحة(١) لنيل لقب دكتور في الطب ، ولم يدر بخلده يومئذ أن الموضوع الذي اختاره سيكون سبباً في ظهور ضجة كبيرة في أوساط مؤرخي العلوم. لقد ترجم التطاوي الى الألمانية فصولا من كتاب ابن النفيس « شرح تشريح القانون »، وفوجيء العالم بالأفكار المحفوظة في متن هذا الكتاب منذ أكثر من ستمائة عام ، والتي بعثت حية من خلال هذه الأطروحة وأصبحت واضحة لأساتذة الطب ومؤرخيه ، وتبين يومها أن ابن النفيس وصف الدورة الدموية الرئوية وصفاً دقيقاً ، وانه عارض بذلك أفكار جالينوس التي تبناها ابن سينا .

ولما كان كتاب ابن النفيس يهدف الى شرح الفصول المتعلقة بعلم التشريح من كتاب « القانون في الطب » لابن سينا ، فقد أصبح جلياً أن ابن سينا يعارض جالينوس وابن سينا صراحة ، ويرد على نظرية جالينوس القائلة بوجود ممرات للدم في حجاب القلب الذي يفصل بين نصفيه الأيمن والأيسر ، هذه النظرية التي لم نكن نعرف أن أحداً قد عارضها أو نقدها في العصور الوسطى . وهذا يعني أيضاً أن وصف ابن النفيس لهذه الأفكار جاء قبل وصف سرفيتوس لها بثلاثة قرون (٢).

هذه الحقائق البسيطة جاءت بمثابة ثورة في عالم (تاريخ الطب) . لقد كان مؤرخو الطب الأوربيون مطمئنين الى صحة ودقة المعلومات المتوفرة لديهم : ان وصف الدورة الدموية الرئوية هو أحد انجازات أوروبا في عصر نهضتها .

وعلى الرغم من أن ابن النفيس لم يكن بالطبيب المجهول(٣) في أوساط مؤرخي الطب في أوروبا فقد ظل عدد كبير من الأطباء الأوروبيين لا يصدقون ما سمعوه ، وقال كثيرون منهم في التطاوي وفي كشفه ما لايجوزقوله في الأوساط العلمية المحترمة • وظل الناس بين مصدق ومكذب الى أن كتب مايرهوف(٤) ـ مؤرخ الطب الشهير والموثوق في الأوساط العلمية ـ يؤكد صحة كل شيء قاله التطاوي وكان ذلك عام ١٩٣١ •

بعد ذلك سلطت الأضواء على ابن النفيس وعلى الطب العربي ، ودور الأطباء العرب في اغناء المعرفة الطبية وتطور العلوم • وصدرت مقالات كثيرة تعالج هذا الأمر ، وتناقش كل المسائل التي يثيرها هذا الاكتشاف الهام•

٢ ـ حول وصف الدورة الدموية الصغرى :

ولا نريد هنا أن نغوص في التفصيلات بل سنكتفي بالاشارة الى أهم النتائج التي أسفرت عنها هذه المقالات •

١ ـ لقد ثبت أن أول نص مكتوب ومحفوظ وصل الينا يشرح دورة الدم الرئوية هو ما كتبه ابن النفيس في كتابه « شرح تشريح القانون »

٢ ـ كما ثبت أن ابن النفيس كان يعرف خير المعرفة آراء الأقدمين في التشريح • وانه كان يرد على جالينوس وابن سينا •

٣ ـ ولكننا لا نعرف بعد كيف اهتدى ابن النفيس الى هذا الاكتشاف الهام • ولم يصل الينا حتى الآن أي نص مكتوب ، أو أي خبر عن نص من هذا القبيل يساعدنا على معرفة هذا • ويظل ما كتبه ابن النفيس أقدم وثيقة بين أيدينا •

٤ ـ واذا كان ابن النفيس قد اكتشف ذلك باجتهاده الخاص فنحن لا نعرف كيف توصل الى ذلك ، هل جنى معرفته عن طريق التشريح (تشريح جثث الموتى أو تشريح الحيوان) أو ان تفكيره قد قاده الى استنتاج ذلك ، أو انه توصل اليه عن طريق آخر ؟

٥ ـ ان وصف سرفيتوس(٥) للدورة الدموية الصغرى قد لا يكون من بنات أفكاره ، وربما انه كان على معرفة بآراء ابن النفيس التي وصلت الى ايطاليا قبل ظهور كتاب سرفيتوس بثلاثين عاماً على الأقل •

٦ ـ ان الطريق الذي سلكته آراء ابن النفيس من الشرق العربي الى أوروبا اللاتينية أصبح معروفاً • فقد أقام اندريا الباغوفترة طويلة من الزمن في دمشق وحلب ، وقد ترجم في أثناء اقامته هناك بعض كتابات ابن النفيس ، ونقلها معه الى ايطاليا حين عودته في أوائل القرن السادس عشر • وفي ايطاليا يبدو أن كولومبو(٦) اطلع على هذه الآراء وأدرجها في كتابه •

★ ★ ★

ولا نريد أن نزيد هنا كثيراً ، بل نكتفي باحالة الراغب في الاستزادة الى ماكتبه سامي حداد وأمين خيرالله(٧) ، أو عبدالكريم شحادة(٨)، أو بول غليونجي(٩) حول هذا الموضوع، ذلك انهم جميعاً أعطوه حقه من التفصيل·

ويستعرض البير زكي اسكندر في مقالته(١٠) عن ابن النفيس في « معجم تراجم العلماء» باقة من هذه المقالات التي لخصنا هنا أهم ما خلصت اليه من نتائج ·

ومن الضروري أن نذكر بالتقدير الجهود التي بذلها بعض مؤرخي الطب لتأكيد هذا الانجاز العلمي الهام الذي سبق اليه ابن النفيس ، وذلك قياماً منهم بواجبهم المهني تجاه تاريخ الطب ، ونصرة للحق ، وتوضيحاً للحقيقة في وجه حملة غير مألوفة في بعض الأوساط الاكاديمية جاءت من أوروبا للتشكيك في هذه الحقيقة التاريخية ، لا لشيء الا لأن صاحب هذا السبق غير أوروبي ·

٣ ـ دور العرب في تطور العلوم الطبية:

ان دور العرب في تطور العلوم قد لاقى كثيراً من التجاهل والاهمال ، بل والمعاداة من قبل عدد كبير من مؤرخي العلوم في المعاهد الأوروبية المختصة(١١)، ولقد روج عدد كبير من مؤرخي الطب مقولة مؤداها أن الطب بدأ عند الاغريق (١٢) ، وانه عرف عصراً مزدهراً أيام جالينوس ، ثم خبا نوره لفترة طويلة تشمل العصور الوسطى المظلمة ، وعاد بعد ذلك الى الظهور مع فجر عصر النهضة الأوروبية · فالطب عندهم أوروبي منذ البداية وحتى الآن ، وحاشا أن يكون غير ذلك ! واذا كان لغير الأوروبيين من فضل جدير بالذكر ، فهو أن العرب على سبيل المثال في عصرهم الذهبي ، تعرفوا على الطب الاغريقي ونقلوا بعض تراثه ، وحافظوا عليه جزئياً ، دون أن يضيفوا اليه شيئاً هاماً ، الى أن استيقظت أوروبا من رقاد العصور الوسطى، فاستعادت المشعل الذي أوقده الاغريق: أخذت الطب العربي الذي هو في (واقع الأمر !) طب يوناني مكتوب باللغة العربية ، ثم فتشت بنفسها عن المصادر الاغريقية ، ونهلت من النبع، نقلت الطب اليوناني مباشرة الى أوروبا الناهضة ، واستغنت بذلك عن التراث الطبي المكتوب بالعربية ·

هذه هي « الفكرة الرائجة » عند معظم(علماء !) أوروبا · واذا استثنينا بعض السادة الأفاضل(١٣) الذين أخلصوا لمهنتهم وأراحوا وجدانهم العلمي ، وسموا بآرائهم الى المستوى اللائق بالعلماء فسووا بين جميع الأمم من حيث قدرة الانسان على استعمال عقله ، فان غالبية المشتغلين بتاريخ العلوم كانوا قد ارتاحوا الى هذه الفكرة الرائجة وجعلوا منها قناعة ترضي كبرياءهم العنصري وتدغدغ شعورهم بتفوق «العرق» الأوروبي·

★ ★ ★

لقد كان العرب في القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين ما يزالون يرزحون تحت وطاة الاستعمار والتجزئة والتخلف والأمية · وهذا ما يجعل جريمة أوروبا مضاعفة · لقد كانت أوروبا في هذا الوقت تمر في أزهى مراحل ازدهارها · وكانت تعرف أن « كتابة التاريخ » مسألة أمانة وشرف · وبالتالي « رسالة » يجب أن ينهض

بها المؤرخون والمختصون • وبالتالي فان (كتابة تاريخ العلوم عند العرب) مهمة (علمية) ، تقع على كاهل العلماء والمؤرخين الأوربيين وعليهم أن ينهضوا بها بشرف ونزاهة • طالما ان العرب ما يزالون ـ لأسباب قاهرة ـ عاجزين أن يكتبوا (تاريخ العلوم) عندهم ، باعتبار أن ذلك مهمة (قومية) تقع على كاهل العلماء والمؤرخين العرب • ولكن تخلف العرب لن يدوم الى الأبد •• ولا بد أن يأتي اليوم الذي تنهض فيه هذه الأمة ، وتدافع عما لحق بتاريخها من اساءات وتعيد الحق الى مكانه •

ان التعصب القومي قد أعمى الكثيرين من مؤرخي العلوم والمستشرقين ، وأنساهم هذه الحقيقة ، انهم لم يفطنوا الى أنهم لن يجنوا من وراء « انعدام الأمانة التاريخية » الا العار ، لقد كان أولى بهم أن يتحلوا بالنزاهة حفاظاً على شرف المهنة •

فهل أدت المؤسسات العلمية الأوروبية المعنية بالاستشراق وتاريخ العلوم هذه الأمانة ؟ هل أخلص فرسانها لمهمتهم العلمية؟ هل قاموا بواجبهم الذي يفرضه عليهم شرف المهنة ؟

★ ★ ★

لقد عرف المختصون نتيجة لدراساتهم ـ كل في حقل اختصاصه ـ ان العرب حين اطلعوا على آراء أساتذتهم الاغريق قاموا ـ ومنذ البداية ـ بمناقشة هذه الآراء ، وتحليلها • فهم لم يأخذوها على انها مسلمات ، بل تجرأوا على نقدها حينما كانت تتعارض مع قناعاتهم أو مع اجتهادهم ، لقد أخضعوا كل شيء للمحاكمة العقلية • وبالتالي فقد أقدموا على معارضة الآراء التي لم تتفق مع آرائهم • وهم في موقفهم هذا من علوم الأقدمين كانوا يظهرون كل احترام للسلف ، وكل تبجيل للأساتذة •

لقد عرف المختصون الأوروبيون كل هذا عن العلماء العرب • ولكن الغالبية منهم لم تعلن هذه الحقائق • ولم تصرح بالنشاط الفكري الذي أبداه العرب •

ومع ذلك فان كلمة الحق قالها نفر قليل من علماء أوروبا • يمثلون هم ـ وهم وحدهم ـ شرف الشعوب الأوروبية التي تتبرأ من السلوك الشوفيني والعنصري لغالبية علمائها •

لقد كره الكثيرون أن تقال أية كلمة حق بشأن العرب في أوساط مؤرخي العلوم •

★ ★ ★

لذلك فان اكتشاف التطاوي أن ابن النفيس عارض جالنيوس وصحح آراءه قد جاء بمثابة اعلان صريح عن الدور الابداعي الذي قام به العرب في تطوير العلوم الطبية ، فكان وقعه على الكثيرين وقع الصاعقة •

★ ★ ★

ترى ماذا عساها ردود الفعل أن تكون في هذه الأوساط « الأكاديمية ! » العنصرية لو أن بعض « التفصيلات » في هذه «الدراما» قد جاءت مختلفة قليلا ، كأن يكون العالم الذي عارض جالينوس وصحح نظريته ووصف لأول مرة في التاريخ دورة الدم في الرئة فرنسياً أو ايطالياً ، وليس عربياً على وجه التحديد ؟

ما نظن أن هؤلاء كانوا سيصعقون بهذا الشكل المزري ، ذلك أن شرف هذا السبق العلمي يظل في الأسرة الأوروبية « المتفوقة»!

★ ★ ★

وفي الحقيقة فان الأمر أدهى من ذلك بكثير . فقد رفضت الغالبية العظمى من مؤرخي الطب الأوروبيين الاستماع الى مايقوله العلماء المنصفون من أن الدراسات والاكتشافات الجديدة تثبت أن أصول العلوم الطبية موغلة في القدم . وان قدماء المصريين وسكان ما بين النهرين انما أخذوا الحضارة والعلوم عن مدنيات سبقتهم وان كانت في مستواها أقل شأناً منهم . وان هؤلاء أضافوا الكثير الى ما ورثوه عن السلف .

وهذه الحضارات الأقدم انما أخذت عن أجيال سبقتها . وهكذا فان المعرفة البشرية انما هي تراكم التراث الانساني بأسره .

والاغريق انما ورثوا الكثير عن حضارات بلاد الرافدين وآسيا الصغرى وكريت ومصر . وقد أضافوا الكثير الى هذا التراث فالعلوم حصيلة جهود أجيال لا تحصى من البشر عبر تاريخهم المشترك الطويل . وهو بالتالي تراث للانسانية جمعاء .

فالاغريق يأتون في وسط سلسلة التقدم هذه وليس في أولها ، وحتى حضارة مصر القديمة لا تأتي في أولها .. لأننا لا نستطيع بعد أن نتلمس بدايات الحضارة الانسانية وفجر العقل البشري على وجه الدقة .

لو أن هذه الأفكار التي تتسم بالعلمية كما تتسم بالانسانية كانت سائدة أيام التطاوي لما قامت تلك الضجة .

فابن النفيس طبيب ومؤلف معروف(١٤) في أوساط مؤرخي الطب منذ منتصف القرن التاسع عشر – في أسوأ الأحوال – فليس غريباً أن يكون مثل هذا الرجل صاحب مثل هذا السبق .

★ ★ ★

لقد تردد اسم ابن النفيس في كتب تاريخ العلوم منذ أن تحدث عنه فوستنفلد عام ١٨٤٠ . فكتب الفهارس(١٥) التي تصف المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبات أوروبا والتي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر لا يخلو واحد منها من ذكر هذا الطبيب المؤلف .

وهذه الفهارس تشير صراحة الى أهمية كتب ابن النفيس ، والى الصدى الذي تركه في العصور الوسطى . فقد شرح بعض كتب ابقراط وبعض كتب ابن سينا . ووجد بدوره من يشرح كتبه ويعلق عليها على مدى ثلاثة قرون .

أفليس من المؤلم حقاً أن لا يقابل اكتشاف التطاوي الهام هذا بفرحة واسعة ، تنم عن سعادة المؤرخين بكشف صفحة مجهولة من التاريخ طالما أن العلوم تراث للانسانيـــة يؤاخي بين الأمم ؟

★ ★ ★

واليوم .. هدأت العاصفة وأصبح مقبولا عند الجميع أن ابن النفيس هو أول من وصف الدورة الدموية الرئوية ، أو انه على الأقل صاحب أقدم نص معروف يصف هـذه الدورة . وقد يتبيـن في المستقبـل أن ابن النفيس اخذ هذه المعارف عن طبيب أقدم منه لا نعرفه حتى يومنا هذا . لكن ابن النفيس سيظل حتى ذلك الوقت صاحب هذا السبق. وسوف يظل اسمه مقروناً بالعملية الهامـة في تاريخ الطب، وهي عملية نقد آراء الأقدمين وتصحيحها .

وبعد أن هدأت هذه العاصفة راح بعض مؤرخي الطب يبحثون عن جوانب جديدة في شخصية ابن النفيس . ولقد تبين لهم الكثير .

★ ★ ★

٤ ـ شهرة ابن النفيس قبل كشف التطاوي :

لقد ترك ابن النفيس في تاريخ الطب العربي دوياً بدأ مـع جيل تلامذتـه الذين درسوا عليه الطب في القاهرة(١٦) . ولم ينته الا في القرن التاسع عشر حينما أنهى محمد عبدالحي تعليقاً على « موجز القانون » بدأ والده محمد عبـد الحليم بكتابتـه(١٧) وقد تناول هذا التعليق كتاب (نفيس بن عوض الكرماني) الذي ظهر في القرن الخامس عشر والذي سماه مؤلفه (شرح موجز ابن النفيس) .

ولكن ابن النفيس لم يكن طبيباً ناجحاً فحسب ، وصل الى مرتبة كبير الأطباء بمصر، والطبيب الخاص بالسلطان ، بل كان أستاذاً(١٨) في الطب يتقن نظرياته ويجيد شرحها ، كما يجيد تلخيصها . لقد كان ابن النفيس أحد أحسن شارحي ابقراط وحنين وابن سينا. والى جانب هذا كله كان أستاذاً في الفقـه والمنطق(١٩) ، واعتبر أحـد أبرز علمـاء الشريعة (٢٠) ، كما امتدح أسلوبه في اللغة(٢١) .

لقد شرح ابن النفيس أربعة من كتب أبقراط الهامة : كتاب الفصول ، وكتـاب الأمراض الوافدة (أبيذيميـا) ، وكتـاب طبيعة الانسان ، وكتاب تقدمة المعرفة . كما شرح كتاب المسائل لحنين بن اسحق .

وفوق ذلك كله كان ابن النفيس أعظم تلامذة ابن سينا ·

١ ـ ففي كتابه « **شرح تشريح القانون** » شرح الأقسام المتعلقة بعلم التشريح التي تتناثر في الجزئين الأول والثالث من كتاب « القانون » وفي هذا الكتاب أوضح ابن النفيس نظريته في الدورة الدموية الصغرى ·

٢ ـ أما كتاب ابن النفيس الآخر (**شرح القانون**) فانه يقع في أربعة أجزاء · في الأول منها يشرح كليات الطب ، وفي الثاني الأدوية البسيطة والمركبة ، وفي الثالث يشرح الأمراض ـ من الرأس الى القدم ـ وفق الترتيب المتبع في ذلك العصر ، وفي الرابع يشرح الأمراض التي لا تختص بعضو دون غيره ·

٣ ـ أما الكتاب الذي ذاعت شهرته وكثر الرجوع اليه في العصور الوسطى ، واحتفظ بأهميته حتى القرن التاسع عشر فهو « **موجز القانون** » ولقد كثر الشارحون الذين أعجبوا بهذا الكتاب كما كثرت التعليقات عليه · وهذا الكتاب يتناسب من حيث تبويبه مع كتاب « شرح القانون » فهو لا يتعرض أيضاً للتشريح ، ويمكن أن يعتبر كتاباً ذا غرض سريري وعملي ·

ولا بد هنا من ذكر أهم المؤلفين الذين شرحوا هذا الكتاب أو علقوا عليه ·

أولهم : السويدي ، والقزويني من أهل القرن الثالث عشر (= ٧ هـ) ، وبعدهما يأتي الكازروني الذي عاش بين القرنين ١٣ و ١٤ (= ٧ و ٨ هـ) · ثم الاقسرائي من أهل القرن الرابع عشر (= ٨ هـ) ·

وأشهر الشروحات وأكثرها انتشاراً هو شرح الكرماني الذي عاش بين القرنين ١٤ و ١٥ (٨ و ٩ هـ) ·

وأخيراً يأتي ابن الامشاطي من أهل القرن الخامس عشر (= ٩ هـ) ·

★ ★ ★

أما الكتاب الموسوعي الذي بدأ ابن النفيس بتأليفه ، ولكنه توفي قبل انجازه ، فهو كتاب (**الشامل في الطب**)(٢٢) · وكان المؤلف قد وزع مادة الكتاب على ثلاثمائة جزء · (مجلدة) وقد انجز ابن النفيس كتابة ثمانين منها قبل وفاته ، وصلت الى يومنا هذا عشرة منها على الأقل ، ولم يتح للدارسين حتى اليوم عرض أو تحليل المادة العلمية الموجودة فيها ·

ولابن النفيس مؤلفات طبية أخرى ، لن نتعرض لها هنا ـ اختصاراً ـ بل سننتقل الى الحديث عن مساهمات ابن النفيس في الكحل ·

٥ ــ ابن النفيس وطب العيون :

لقد كان ابن النفيس طبيباً كحالا ممارساً . تشهد بذلك فقرات عديدة متناثرة في كتابه « المهذب » ، وتشير هذه الفقرات الى غنى خبرته الشخصية .

وفوق ذلك كان ابن النفيس متمكنــا من نظريات الطب المتعلقة بأمراض العين ، سواء منها ما يشرح (فعل العين) وهو الابصار أو ما يشرح خواص الأدوية .

ويمكننا أن ندرك أن ابن النفيس كان سريريا وجراحاً مــن خلال وصفه للاعمال الجراحية التي لا بد مــن اللجوء اليهــا في بعض الحالات . كما أن وصفه للادويـــة العينية المركبة ينم عن باع طويل في الممارسة .

وقد ترك ابن النفيس تراثاً هاماً في الكحل :

١ ــ ففي أحد أجزاء كتابه « الشامل » يعرض نظريته في الابصار (٢٣) .

٢ ــ وفي كتابه « شرح تشريح القانــون » يحاول أن يفسر بعض الاليات المرضيـــة في علم البصريات العينية(٢٤) هذه الاليات التي رأى المؤلف انها يجب أن تشرح في الفصول المتعلقة بالتشريح ، باعتبارانها جزء من علم الأمراض (الباتولوجيا).

٣ ــ أما وصف أمراض العين ، ووصف معالجاتها ، فلها مكان آخر .. ان كتاب «شرح القانون » قد خصص الجزء الثالث منه لدراسة الأمراض من الرأس الى القدم .

ولم تقتصر مساهمة ابن النفيس في علم الكحل (أمراض العين) على هذه المؤلفات التي تغطي كل فروع هذا العلم ، بل تعدتها الى ما هو أهم من ذلك ، وهو أنه كتب كتاباً خاصاً في أمراض العــين سماه (المهــذب في الكحل) .

وقبل أن ننتقل الى الحديث عن « كتاب المهذب » الذي هو كتاب في « الكحل » أي في أمراض العين يجب أن نشير الى أن الأطباء في ذلك الوقت كانوا يقتصرون في مؤلفاتهم على شرح كليات الطب ، وخواص الأدوية المفردة ، ووصف الأمراض وطرق معالجاتها، وعلم الأقرباذين ، أما نظرية الابصار فقد تركها الأطباء للفلاسفة . ونصوا على ذلك صراحة(٢٥) .

وكان الاغريق قد اهتموا بنظرية الابصار . فالفلاسفة والطبيعيون والرياضيون أدلوا جميعاً بدلوهم في حقل « البصريات العينية » وتفاوتت آراؤهم . وقد عرف الأطباء العرب كل هذه الآراء . وجعلوا مكان « نظرية الابصار » خــارج مملكتهم . فهــي وفــق « تصنيف العلوم » جزء من العلوم «الطبيعية» . فابن سينا على سبيل المثال يشرح «نظرية الابصار » في الأجزاء المتعلقة « بالنفس » من « طبيعيات » كتابه « الشفاء »(٢٦) .

وكتاب « **المهذب** » من أهم كتب التراث العربي الطبي . وقد خيل للمؤرخين انــه ضاع . ثم ظهــر لأول مرة في حلب حينما وصف سباط نسخة اقتناها لمكتبته الخاصة

عام ١٩٢٨ • ثم أتيح لمايرهوف أن يشير الى أهمية الكتاب(٢٧) • وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم يكن موضع دراسه بعد وفاة مايرهوف الا ان بعض المؤلفين ـ ودون أن يقوموا بدراسته ـ حكموا عليه اعتباطاً بأنه يفتقر الى الابداع(٢٨) • وفي الحقيقة فانه لو تصفح اي باحث في تاريخ العلوم العربية هذا الكتاب لادرك أنه يستحق اهتماماً خاصاً •• فهو اول الكتب التي تخصصت في الكحل ومع ذلك افردت لنظرية الابصار فصولاً طويلة (٢٩) ولو لم يكن في هذا الكتاب الاهذه الظاهرة لاستحق من الباحثين اهتماماً أكبر يجعلهم ـ على الأقل ـ يؤجلون اعطاء حكم سريع عليه •

ان الدراسة التي قامت بها ايميلي سافج سمث لمحتويات الكتاب ولبعض فصوله قد مكنتها من أن تكتشف جوانب جديدة تشهد بعظمة الكتاب غير تلك الجوانب التي أشار اليها مايرهوف في دراسته السريعة للكتاب(٣٠) لقد لاحظت أن تسلسل فصوله وترتيبها يختلفان عما عرفناه في كتب الكحل التي ظهرت في القرنين التاسع والعاشر • ولاحظت كذلك أن اهتمام المؤلف بابراز الفصول والتركيز على بعضها يختلف أيضاً عما عهدناه في المؤلفات الاقدم • لذلك خلصت الى رأي جريء : وهو أن هذا الكتاب « قد يكون أحد أكثر كتب الكحل العربية دقة واكتمالاً »وفي رأيها هذا يتضح الحذر والتحفظ ••• فهي لا تريد أن يكون رأيها النهائي سابقاً لدراستها الكاملة للكتاب •• وكأني بها لا تريد أن تتورط باعطاء رأي ايجابي في الكتاب كما تورط آخرون باعطاء رأي سلبي فيه ، فالدراسة العلمية المتأنية يجب أن تسبق الأحكام ••

والباحثة تكتشف من خلال دراستها الثلاثة فصول من الكتاب «بعض» أوجه الابداع عند المؤلف الذي عرف بسعة معلوماته النظرية في الطب اضافة الى خبرته في الممارسة العملية • والباحثة دقيقة حتى في التعبير الذي استعملته : « بعض أوجه الابداع » •

لذلك فرأيها النهائي : ان هذا الكتاب ما كان يستحق كل هذا الاهمال الذي عومل به من قبل المؤرخين •

وفي الحقيقة فاننا يجب أن نوافق هذه الباحثة النزيهة المجيدة على رأيها • فقد ظهر لنا أيضاً من خلال دراستنا للكتاب(٣١) انه لا يفتقر أبداً الى أوجه الابداع ، وهو لا شك خطوة متقدمة جداً على طريق تطور طب العيون • ولا شك أيضاً أن كتب الكحل لم تصل الى مستوى الذروة في مطلع القرن الحادي عشر بل استمر تطورها حتى نهاية القرن الثالث عشر • ومن غير المعقول أن نتسرع ونصف هذا الكتاب بأنه أدق(٣٢) أو أشمل كتب الكحل عند العرب، ذلك أن دراسة هذه الكتب لم تكتمل بعد • وينبغي أن تتلوها دراسة مقارنة بين الكتب المفصلة التي ظهرت في القرن الثالث عشر • وبعدها نستطيع : أولا : أن نفاضل بين هذه الكتب ، وثانياً : أن نبين على وجه التحديد مدى التقدم الذي أحرزته اذا قورنت بكتب مطلع القرن الحادي عشر فيتبين عندئذ مدى التطور الذي مر به طب العيون العربي في فترة هذه القرون الثلاث •

ولا مندوحة هنا من أن نعطي فكرة عن هذه الكتب التي نشير اليها •

★ ★ ★

ففي عام ٤٠٠ هـ (= ١٠١٠ م)أي في مطلع القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) • ظهر كتابان هامان :

أولهما : كتاب (تذكرة الكحالين) لعلي بن عيسى الكحال البغدادي • وهذا الكتاب هو الكتاب المدرسي الذي أصبح قانونا للكحالين العرب • والذي اعتبر خطوة متقدمة جدا اذا قورن بكتب الكحل التي ظهرت في القرن التاسع الميلادي (كتب يوحنا بن ماسويه(٣٣) وحنين بن اسحق(٣٤) ذلك أن الكتب الأخرى(٣٥) التي ظهرت في القرن العاشر لم تصل الينا • بينما وصلت الأبواب المتعلقة بطب العيون من بعض أمهات كتب الطب العامة(٣٦) • وهذه الأبواب لا ترقى في مستواها ولا في اتساعها الى مستوى هذا الكتاب الذي كتبه علي بن عيسى • ومن هنا اعتبر علي بن عيسى المؤسس الحقيقي لهذا الاختصاص الطبي عند العرب(٣٧) •

وهذا العرض يبدو صحيحاً ، باستثناء أن كتاب (المعالجات البقراطية) لأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري قد اشتمل على قسم واسع مخصص للكحل (المقالة الرابعة من الكتاب) وان هذا الكتاب لم ينشر بعد ،وبالتالي لم تجر دراسة مقارنة بينه وبين (تذكرة الكحالين) لتبيان فضل التذكرة ،التي ذكرها واقتبس منها الكحالون المتأخرون أكثر بكثير مما فعلوه بالنسبة الى (المعالجات البقراطية) •

وثانيهما : كتاب (المنتخب في علم العين) الذي كتبه عمار بن علي الموصلي والذي جاء حافلا بالابداع والمساهمات الشخصية(٣٨) •

أما الكتب التي ظهرت في القرن الثالث عشر والتي اتسمت بالاتساع فهي خمسة : نذكرها حسب تسلسل ظهورها :

١ ـ نهاية الأفكار ونزهة الأبصار :لعبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي •

٢ ـ الكافي في الكحل : لخليفة بن أبي المحاسن الحلبي •

٣ ـ المهذب في الكحل : لابن النفيس•

٤ ـ كشف الرين في أحوال العين : لابن الاكفاني •

٥ ـ نور العيون وجامع الفنون :لصلاح الدين بن يوسف الكحال الحموي •ومن هذه الكتب: نشر الكتاب الأول في بغداد بتحقيق مصطفى شريف العاني ، وحازم البكري • وقد حقق ظافر وفائي الكتاب الخامس ولم ينشر بعد •

كما حقق كاتب هذه السطور الكتابين الثاني والثالث • ولم ينشرا بعد •

وليس في علمنا أن أحداً حقق الكتاب الرابع •

ان عملية اصدار حكم على القيمة العلمية لهذا الكتاب وأهميته في عملية تطور طب العيون العربي على مدى عدة قرون ،ما تزال بحاجة الى دراسة جادة • فلا بد أولا

من مقارنة هـذا الكتاب مـن حيث مستواه العلمي بكتابي علي بن عيسى وعمار بن علي• ولا بد ثانية من مقارنة المهذب بالكتب الأخرى المفصلة التي ظهرت في القرن الثالث عشر وذلك للتعرف على أوجه التفوق في كل منها، وأين تظهر مميزات أحدها على الآخر •

وساعتئذ يمكن أن نقول ما اذا كان المهذب هو أحسن ما كتبـه العرب في القـرن الثالث عشر أم لا •

ومن هنا يتبين لنا أن الرأي الذي ساقته ايميلي سافيج سمث يتسم بالموضوعيـة وحسن المحاكمة • فالمادة العلمية التي بـين أيدينا هي على غاية الاتساع ، وان دراستها الجدية سوف تستدعي اعطاء الباحثين الوقت اللازم لعرضها وتحليلها ومناقشتها •

وهذا الأمر يتطلب عملا دؤوباً من عدد كبير من أطباء العين المهتمين بالتاريخ ، ومن المؤرخين المهتمين بطب العيون • كما يتطلب مناقشة هادئة للنتائج التي يتوصلون اليها•

وسوف تمر فترة من الزمن قبل أن تتوفر مثل هذه الظروف •

وفي هذه الأثناء ، من يدري ، فقد نكتشف وجود بعض الكتب التي لم تصل الينا، وبالتالي تصبح الدراسة بحاجة الى اعـادة النظر من جديد ، ذلك لاتساع الشقة بـين مطلع القرن الحادي عشر (عصر علي بن عيسى وعمار) والقرن الثالث عشر (عصر ابن النفيس وزملائه) •

كتـــاب المهـــذب

أولا : معرفة ان ابن النفيس كتب كتاباً خاصاً في العين :

حينما كتب فوستنفلد(٣٩) كتابه حول الأطباء وعلماء الطبيعة عند العرب ، أشار الى أن ابن النفيس كتب كتاباً خاصاً في العين• De Oculo . وقد صدر كتاب فوستنفلد في عام ١٨٤٠ وكان له دور بارز في لفت أنظار المؤرخين الأوروبيين الى الدور الذي لعبـه العرب في تاريخ العلوم •

وكان فوستنفلد ينقل عن السمعاني(٤٠) الـذي كتـب : (المكتبـة الشرقيـة Bibliotheca oriental) بين عامي ١٧١٩و ١٧٢٨ • وأشار الى أن ابن النفيس ألف في الكحل •

وفي عام ١٨٧٦ أصدر لوكلير(٤١) كتابه عن (الطب العربي) وقال : انه وجد في أحد المخطوطات المحفوظـة في باريس نصـاً مقتبساً عن كتاب في طب العين لابن النفيس•

وفي عام ١٩٠٥ عندما كتب هيرشبرغ كتابه(٤٢) عن (كتب طب العيون التعليمية العربية) أشار الى هذا كله ، كما أضاف :انـه وجد اقتباساً في طب العيون عـن ابن النفيس في كتاب الشاذلي(٤٣) الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الرابع عشر •

وحينما كتب سارتون كتابه الهام (مقدمة في تاريخ العلوم)(٤٤) أشار بدوره الى ما كتبه هيرشبرغ •



■ مطلع مخطوط الفاتيكان ■

ثانياً – ظهور اسم الكتاب :

في عام ١٩٢٨ كتب الأب بولص سباط كتابه(٤٥) الذي وصف فيه المخطوطات الموجودة في مكتبته الخاصة . وقد ذكر فيه كتاب ابن النفيس في الكحل الذي انتقلت ملكيته فيما بعد الى مكتبة الفاتيكان وأصبح يعرف باسم : (سباط ١٧) اشارة الى الخزانة التي تحمل اسم الأب سباط .

وقد ورد اسم هذا الكتاب (المهذب في حكمة العين) كما جاء في رأس الصفحة الأولى منه .

وفي عام ١٩٣٥ وصف ليفي ديلافيدا Levi della Vida نسخة كتاب(المهذب في طب العين) المحفوظة في مكتبة الفاتيكان برقم



■ مطلع مخطوط سباط ■

– ٣٠٧ – وهي النسخة التي كتب عنها مايرهوف(٤٦) .

ورأي مايرهوف في كتاب المهذب مهم جداً فهو أول من وصف هذا الكتاب من حيث محتواه العلمي ، وقد حفظ لنا كيزي وود (٤٧) هذا الرأي في مقالته التي نشرها حول (المهذب) عام ١٩٣٥ في مجلة الجمعية الطبية الأميركية .

وفي عام ١٩٣٧ أصدر بروكلمان الجزء الأول من ذيل كتابه الذي اشتهر باسم (تاريخ الأدب العربي)(٤٨) وذكر فيه وجود نسختين من كتاب المهذب ، نسخة الفاتيكان رقم ٣٠٧ ونسخة الفاتيكان الأخرى (سباط – ١٧ –) .



صفة كحل مرارة سمك
مرارة غزال زبد البحر سكر نبات
من كل واحد جزء

■ الصفحة الأخيرة من مخطوطة الظاهرية



ما هو شديد البرد كالماء المثلوج فانه من اضر الأشياء
وكذلك الشراب والأشياء القوية الحموضة وانفع الأد

■ الصفحة قبل الأخيرة من مخطوطة برلين

وفي عام ١٩٣٨ وصف سباط(٤٩) نسخة أخرى من الكتاب محفوظة في احدى مكتبات حلب الخاصة باسم (المهذب في حكمة العين) . وذلك في كتابه الذي وصف فيه المخطوطات المحفوظة في مكتبات حلب .

ونلاحظ هنا أن سارتون لم يذكر اسم الكتاب الذي ألفه ابن النفيس رغم ان كتابه صدر عام ١٩٣١ أي بعد ثلاث سنوات من وصف سباط لنسخته الخاصة .

★ ★ ★

ثالثاً : نسخة الظاهرية :

فيعام (١٩٦٧) وبمناسبة احتفال(٥٠) المجلس الأعلى للعلوم في الجمهورية العربية السورية بابن النفيس . عرف الدكتور نزار شموط، طبيب العيون الدمشقي بنسخة مخطوطة من كتاب «المهذب» محفوظة في المكتبة الظاهرية بدمشق . ولم تكن هذه النسخة معروفة يوم كتب صلاح الدين المنجد مقالته (مصادر جديدة عن تاريخ الطب عند العرب) عام ١٩٥٩ ، كما انها لم تكن معروفة يوم كتب سامي حمارنة مسودة كتابه (فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ـ الطب والصيدلة) الذي ظهر عام ١٩٦٩ .

ولم يذكر أولمان هذه النسخة (عام ١٩٧٠) كما لم تعلم سافج سمث بوجودها عام ١٩٨٠ .

وقد كانت هذه النسخة موضوع دراسات في كلية الطب ـ جامعة دمشق ـ في نطاق الأطروحات(٥١) التي تقدم بها بعض طلابنا المهتمين بتاريخ الطب ٠ (بين عامي ١٩٧٧ ـ ١٩٨١) ٠

وقد وصف هذه المخطوطة الأستاذ مصطفى سعيد الصباغ في كتابه : (فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية) (العلوم ٠٠٠) عام ١٩٨٠ والأستاذ صلاح خيمي عام ١٩٨١ في كتابه (فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ـ الطب والصيدلة ـ الجزء الثاني) (٥٢)

وكنا قد عرفنا بالفصول المتعلقة بفسيولوجيا العين من (المهذب) معتمدين على نسختي الفاتيكان ونسخة الظاهرية مرتين: أولا عام (١٩٧٧) في القاهرة وثانياً عام ١٩٧٨ في حلب ٠ أولا : في نطاق ندوة دولية دعت لها جامعة عين شمس تكريماً للرازي(٥٣) ٠ وثانياً : في نطاق نشاط الجمعية السورية لتاريخ العلوم ـ في مؤتمرها السنوي الثالث(٥٤) ٠

وفي بلوفديف (Plovdiv) (بلغاريا) وضمن برنامج مؤتمر الجمعية الدولية لتاريخ الطب عام (١٩٧٨) قدمنا وصفاً لنسخة الظاهرية (المهذب في الكحل)(٥٥) مع دراسة نقدية لمقالة نزار شموط ٠ وعرض لمحتويات الكتاب ، ومقارنة بين نسخة الفاتيكان ونسخة الظاهرية ، وتحليل لبعض جوانب الابداع في هذا المؤلف وخاصة في الفصل المتعلق (بالحول) ولم نكن قد سمعنا حتى ذلك الوقت بمقالة زلهايم التي وصف فيها المخطوطة الموجودة في برلين ، من كتاب المهذب ٠

رابعاً : نسخة برلين :

وصف زلهايم النسخة المحفوظة في برلين من كتاب المهذب عام ١٩٧٦ ٠

وقد أشارت سافج ـ سمث الى وجود هذه النسخة في مقالتها القيمة(٥٧) التي نشرتها عام ١٩٨٠ في مجلة تاريخ العلوم العربية التي يصدرها معهد التراث العربي في جامعة حلب ٠

وقد تمكنت من الحصول على مصور لهذه النسخة عام ١٩٨٢ ٠

★ ★ ★

خامساً : اكتشاف نسخة اسطنبول :

وفي أيلول سنة ١٩٨١(٥٨) كنت أتصفح المخطوطة (رقم ٥٥١٥ ـ حاجي محمود) في في المكتبة السليمانية في اسطنبول ٠ والمحفوظة هناك على أنها « تذكرة الكحالين » فتبين لي انها كتاب المهذب ٠ وقد تكرم القائمون على المكتبة فسمحوا لي بتصوير بعض صفحاتها(٥٩) ثم تكرم الأستاذ سزكين فحصل على مصور كامل لهذه النسخة القيمة ، ووضعه بتصرفي ٠

وقد ورد ذكر هذه النسخة في كتاب (مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا) الذي أصدره رمضان ششن وزملاؤه في عام ١٩٨٤(٦٠) على أنها مجهولة المؤلف ٠

في سبيل تحقيـق الكتـاب

١ ـ البدايـة :

في عام ١٩٧٦ رغب الي أستاذي الدكتور حسني سبح أن أحقـق « المهـذب » ، بدأت بدراسة مخطوطة دمشق ، وفي هـــذه الاثناء حصلت على صور لنسختي الفاتيكان وسباط . وأصبحت نسخة الظاهرية موضوعاً لأطروحات جامعية قام بهـا بعض طلاب كلية الطب في دمشق بين عامـي ١٩٧٧ و١٩٨١(٦١) .

وقد أعطيت فكرة عن الكتاب ومحتواه وبعض جوانب الابداع فيه في مناسبات علمية عديدة ، خاصة في نطاق نشاط الجمعيــة السورية لتاريخ العلوم ، والجمعية السورية لأطباء العين ، وذلك بين عامـي ١٩٧٧ و١٩٨١(٦٢) .

وفي عام ١٩٧٩ ظهر الجزء الأول من كتاب (قامـوس الأطبـاء وناموس الألبـاء) للقوصوني(٦٣) وتبين أن المؤلف اعتمد ابن النفيس كأحد مصادره الرئيسة . وقد وجدت في هذا القاموس مقتبسات من كتاب المهذب وكذلك بعض المقتبسات من كتاب الشامـل الذي لم يصلنا منه جزؤه المتعلق بأمراض العين . وأهمية كتاب القوصوني تكمن في أنه صدر في القرن السابع عشر ، وانه اعتمد ابن النفيس الى جانب ابن سينا وبعض أئمة اللغة كمصدر للاصطلاحات الطبية ، وهذا ما جعلني أنتظر صدور الجزء الثاني مـن هذا القاموس قبل انهاء عملية التحقيق .

وقد كان من الضروري مقارنة بعض الأفكار التي أتى بها المؤلف مع الأفكار المشابهة التي ساقها معاصروه الذين ألفوا في الكحل . وقد استحوذ على اهتمامي في هـذه الفترة كتابا(٦٤) خليفة وصلاح الدين نظراً لاتساع مادتيهما العلمية ، بعد أن استبعدت كتابي القيسي وابن الاكفانـي(٦٥) وذلك نظراً لاختصارهمـــا . كمـا استبعدت كتـاب الصوري(٦٦) لأنني لم أجد نسخة كاملة منه .

وفي هذه الأثناء كنت أدرس أيضاً المخطوط المحفوظ في طهران مجهول المؤلف ، والذي تبين فيما بعد أنه كتاب الحريري في الكحل(٦٧) وقد استفدت كثيراً من هـذا الكتـاب وخاصة في مقارنة بعض الأدوية العينيــة المركبة . ولما صدر هذا الكتاب محققاً في بغداد(٦٨) أصبح عوناً كبيراً لي في تحقيـق مادة المهذب وشرحها .

وباكتشافنا نسخة أسطنبول . التي أشرت اليها ، أصبح لا بد من اعادة العمل من بدايته فهذه النسخة هي أقدم ما نملك من نسخ الكتاب . أما نسخة برلين فهي حديثـة جداً وشبيهة بنسخة الفاتيكان .

٢ ـ تبويب الكتاب :

يقع الكتاب في مقدمة ونمطـين :

النمط الأول : يشرح قواعد صناعة الكحل .

والنمط الثاني : يشرح تفاريع هـذهالصناعة ·

والمقدمة فيها ثلاثة فصول :

الفصل الأول : في ماهية صناعة الكحل:

والفصل الثاني : بحث في وصف أعين بعض الحيوانات ·

والفصل الثالث : بحث في اختلاف أعين الانسان ·

والنمط الأول : المتعلق بقواعد هـذهالصناعة مقسوم الى جملتين :

الأولى : قواعد الجزء النظري :

والثانية : قواعد الجزء العملي ·

والجملة الأولى : فيها أربعة أبواب ·

الباب الأول : للتشريح وعلم الغرائز·

والثاني : لعلم الأمراض · وهومختصر

والثالث : لأسباب الأمراض ·

والرابع : لعلامات أمراض العـين ·

أما الجملة الثانية : فتشتمل على بابين:

أولهما : في حفظ صحة العـين ·

وثانيهما : في موضوعات عامة في العلاج · وفيه عدة فصول ·

أما الباب الأول من الجملة الأولىالمشتمل على علمي التشريح ووظائف الأعضاءفهو مقسوم بدوره الى فنين :

الأول : للتشريح : (في خلقة العين)·

والثاني : لوظيفة العين : (في فعل العين) · وكل من هذين الفنين يشتمل على عشرة فصول ·

أما النمط الثاني : من الكتاب فهو الذي يشتمل على وصف الأمراض ومعالجاتها ، وكذلك يشتمل على الأبحاث المتعلقـة بأدوية العين ·

ويقع هذا النمط في سبع جمل :

الجملة الأولى : في أحكام أدوية العين :العامة والجزئية ، لذلك فان هذه الجملة تقع في بابين أولهما : للاصول العملية : وفيه عدةفصول ·

وثانيهما : لأحكام أدوية العين المفردة والمركبة · لذلك فانه بدوره يقع في فصلين·

أما الجملة الثانية : فتدرس أمراض الجزء الخارجي من العين : أي أمراض الأجفان وأمراض جهاز الدمع (المآق) ·

والجملة الثالثة : مكرسة لأمراض جزئها الداخلي وفيها : أمراض الملتحمة : وأمراض القرنية ، وأمراض العنبية ، وأمراض الحدقة · (أمراض الجزء الداخل من مقلة العين) والجمل الأربعة الأخرى صغيرة نسبياً · وتعالج بعض الموضوعات التي لم تعط حقها في الماضي وترتيبها كالتالي :

الجملة الرابعة : أمراض جملة المقلة ·

الجملة الخامسة : أمراض القوة الباصرة ·

الجملة السادسة : أمراض الرطوبات والأرواح ·

الجملة السابعة : أمراضباقي أجزاء العين ·

فالكتاب(٦٩) اذن يقعفي قسمينرئيسيينأولهما مخصص لكليات الطب : التشريح ، ووظائف الأعضاء ، والأسباب والعلامات ، وحفظ الصحة ، وعموميات حول التدبير والمعالجة · وثانيهما مخصص للأدوية ووصفالأمراض ·

ومقدمة الكتاب فريدة من نوعها بينكتب الكحل ·· كما ألمح الى ذلك مايرهوف·

٣ ـ وصف مختصر للمخطوطات :

١ ـ سباط · Bibliotheca Vaticana Sbath 17

يُعتقد أن نسخ هذه المخطوطة تم في القرن الثامن عشر · مطلعها موجود · وهي مبتورة من آخرها بحيث تضيع معظم مادةالكتاب · وهذه المخطوطة تحتوي علىالمقدمة والنمط الأول من الكتاب والجملة الأولى منالنمط الثاني ·

أما الجملة الثانية (أمراض الجفن) فموجود منها واحد وعشرون فصلا · والبتر يقع فيالفصل الثاني والعشرين (الوردينج)·

وهكذا فان المخطوطة لميبق منأوراقهاالا سبع وتسعون ورقة ·

تحتوي الصفحة على ثلاثة وعشرين سطراً والخط نسخي ، تسهل قراءته ·

وقد وصف سباط هذه النسخة(٧٠) ·

٢ ـ برلين Ms. or. oct. 2365

وقد نسخت هذه المخطوطة عام ١١١٥هـ(= ١٧٠٤ م) ، وعدد أوراقها مائتان وخمس وعشرون ورقة وتحتوي الصفحة على تسعة عشر سطراً . والخط نسخي سهل القراءة . وهي كاملة الأوراق .

وقد وصفها زلهايم وصفاً دقيقاً(٧١).

٣ ـ دمشق ـ الظاهرية ٨٤٣٥ :

ويعود تاريخ نسخ هذه المخطوطة الى القرن العاشر الهجري . (٩٥٦ هـ) . خطها معتاد . وهي كاملة . وعدد أوراقها مائة وتسع وسبعون ورقة . تحتوي الصفحة الواحدة منها على خمسة وعشرين سطراً .

وقد وصف هذه النسخة مصطفى سعيد الصباغ . وصلاح خيمي(٧٢) .

٤ ـ الفاتيكان Bibl. Vatic. Arab. Ms. 307

وهذه النسخة أقدم من نسخة الظاهرية بأكثر من مائة عام . يعود تاريخها الى عام ٨٥١ هـ = ١٤٤٨ م . خطها نسخي . وعدد أوراقها مائة وست وثمانون ورقة . وتحتوي الصفحة الواحدة منها على سبعة عشر سطراً .

وقد وصف ليفي ديلافيدا هذه النسخة(٧٣) وكذلك كتب عنها مايرهوف فكان بهذا أول من عرّف بكتاب المهذب كما ذكرنا(٧٤).

٥ ـ اسطنبول ـ حاجي محمود ٥٥١٥.

ويعتقد واضعو بطاقات هذه المكتبة وفهرس كتبها « دفترها »(٧٥) ان تاريخ نسخ هذه المخطوطة يعود الى القرن الثامن الهجري(٧٦) وبذلك تكون أقدم النسخ الموجودة من كتاب المهذب . والخط الذي كتبت به هذه المخطوطة نسخي . وتحتوي الصفحة الواحدة منها على سبعة عشر سطراً .

وهذه المخطوطة مبتورة من أولها ومن آخرها . وبقي منها مائتان وثلاث عشرة ورقة .

ينقص هذه المخطوطة الفصلان الأولان من فصول المقدمة .

أما البتر الموجود في آخرها فيقع في الفصل الثاني من الباب الثاني من الجملة الأولى من النمط الثاني أي في الفصل المتعلق بأحكام أدوية العين المركبة .. (الفصل الثاني) فالباب الثاني من الجملة الأولى يتعلق بالأحكام الجزئية لأدوية العين . ذلك أن الجملة الأولى مخصصة لأدوية العين . والنمط الثاني : هو تفاريع صناعة الكحل . وفيه الجملة الأولى مخصصة للادوية والجمل الستة الأخرى مكرسة لوصف أمراض العين ومعالجاتها .

وهذا يعني أن القسم المبتور يشتمل على الجمل المتعلقة بوصف الأمراض · أي انه لم يبق من الكتاب الا النمط الأول المخصص (لقواعد صناعة الكحل) والجملة الأولى من النمط الثاني · فاذا لم تكن أوراق هذه النسخة مضطربة الترتيب فمعنى ذلك أن قيمة هذه النسخة قد انخفضت الى النصف · لضياع الأجزاء المتعلقة بوصف الأمراض · أي معظم (التفاريع) ولم يبق منها الا (القواعد) ·

ان تصفحنا للمخطوطة كان سريعاً · ولا بد من دراسة المصور الذي حصل عليه الأستاذ سزكين ·

الحواشي :

١ ـ اطروحة التطاوي : المرجع رقم ٣٣ ·

٢ ـ توفي سرفيتوس Servetus سنة ١٥٥٣ وابن النفيس توفي سنة ١٢٨٨ ·

٣ ـ في عام ١٨٤٠ وصف الأستاذ فوستنفلد Wüstenfeld ابن النفيس بانه كان استاذاً في الطب ، وانه لم يكن له نظير في زمانه ·
انظر المرجع رقم ٣٦ صفحة ١٤٦ ـ ١٤٧ ·
وفي مطلع القرن العشرين كان ابن النفيس قد اصبح معروفاً جداً بسبب وصف كتبه التي كانت محفوظة في مكتبات اوروبا · فقد كتب عنه بيرتش Pertsch والورد Alwardt وبروكلمان Brockelmann ولوكلير Leclerc

٤ ـ انظر ما كتبه مايرهوف حول ابن النفيس وكشفه للدورة الدموية الرئوية في المراجع رقم ١٦ ـ ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩

٥ ـ انظر ما كتبه شاخت Schacht · المرجع رقم ٢٧ ·

٦ ـ انظر ما كتبه شاخت ، تمكين Temkin المرجع رقم ٢٧ ، ٣٤ ·

٧ ـ انظر : حداد ، خيرالله · المرجع رقم ٨ ·

٨ ـ انظر : شحادة · المرجع رقم ٥ ـ ٦ ·

٩ ـ كتب الأستاذ بول غليونجي : استاذ مادة (امراض الصدر) في جامعة القاهرة كتابة خاصا عن ابن النفيس ·

١٠ ـ انظر : اسكندر · المرجع رقم ١٣ · ص ٦٠٢ ـ ٦٠٦
وكذلك : اولمان · المرجع رقم ٣٥ ص ١٧٢ ـ ١٧٦
وكذلك : سيد حسين نصر · المرجع رقم ٢١ ص ٢٦٩ ·

١١ ـ انظر : شبرجس Schipperges المرجع رقم ٢٩
وكذلك : سزكين ـ محاضرات ص ٢٢ ·

١٢ ـ انظر : نشات الحمارنة : مقدمة حول طب العيون العربي ص ١٥٣ ، ١٥٤ ·

١٣ ـ ونذكر منهم ، حسب تسلسل تواريخ صدور اعمالهم:

١ ـ فوستنفلد Wüstenfeld
٢ ـ هامر بورغشتال Hammer-Purgstall
٣ ـ لوكلير Leclerc
٤ ـ بيرتش Pertsch
٥ ـ الورد Ahlwardt
٦ ـ شتاينشنايدر Steinschneider
٧ ـ بروكلمان Brockelmann
٨ ـ هيرشبرغ Hirschberg
٩ ـ نويبورغر Neuburger
١٠ ـ براون Browne
١١ ـ كامبل Campbell
١٢ ـ مايرهوف Meyerhof
١٣ ـ سارتون Sarton

١٤ ـ حتى ذلك التاريخ كان اسم ابن النفيس قد اصبح معروفا في كل الآداب الأوروبية الحديثة ·

١٥ ـ كتب بيرتش Pertsch عن المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبة جوتا Gotha فهرساً من خمسة مجلدات بين عامي ١٨٧٨ ـ ١٨٩٢ · وقد وصف فيه عدداً من مؤلفات ابن النفيس وعدداً من التعليقات التي كتبت على كتبه · على سبيل المثال : انظر بيرتش : رقم ١٨٩٧ ـ ١٨٩٩ ، رقم ١٩٢١ ـ ١٩٢٥ وكذلك كتب الورد Ahlwardt حول المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبة الدولة في برلين فهرساً مؤلفا من عشرة مجلدات بين عامي ١٨٨٧ ـ ١٨٩٩ · وقد وصف فيه عدداً من مؤلفات ابن النفيس ·
على سبيل المثال : انظر الورد : رقم ٦٢٧٢ ـ ٦٢٧٥

١٦ ـ من تلاميذه في الطب : ابن القف الكركي · وفي طب العيون : تاج الدين مفضل بن هبة الله · ومن تلاميذه في المنطق : ابو حيان الغرناطي · انظر : شاخت Schacht : المرجع رقم ٢٨ · وكذلك اسكندر: المرجع

رقم ١٣ · وحول : تاج الدين مفضل بن هبة الله (ابن الصنيعة) انظر :

احمد عيسى : معجم الأطباء ص ٤٩٥ ·
كحالة : معجم المؤلفين ١٢ : ٣١٦ ·
الزركلي : الأعلام ٧ : ٢٨٠ - ٢٨١ ·
الصفدي : الوافي بالوفيات ص ٣٦ ، ٥٦ ·
ششن : مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا المرجع رقم ٤٨ ص ٧٩ ·

١٧ - وهذه سلسلة من الأساتذة ، والتلاميذ ، وتلاميذ التلاميذ ، يزخر بأمثالها التراث العربي · وعلى سبيل المثال :

ابن سينا يكتب (القانون)
ابن النفيس يختصر القانون في (موجز القانون)الذي اشتهر بالموجز ·
نفيس بن عوض الكرماني المشهور بالنفيسي يشرح الموجز في (شرح موجز ابن النفيس) وهذان المؤلفان يشرحان هذا الشرح في (حل النفيسي) · وكلمة (حل) هنا تعني : شرح او تعليق او تفسير ·وقد سمى الاقسرائي كتابه الذي شرح فيه موجز القانون باسم (حل الموجز) انظر : المرجع رقم ١ · وكذلك : اسكندر : المرجع رقم ١٣ ص ٦٠٥ من المجلد التاسع من المعجم ·

١٨ - حول قيمة ابن النفيس كأستاذ في الطب ، وحول كتبه الطبية انظر :

حمارنة ، سامي : مخطوطات الظاهرية · ص ٣٣٣
شاخت · المرجع رقم ٢٨ ص ٨٩٧ ·
اسكندر · المرجع رقم ١٣ · ص ٦٠٢ ·
اولمان · المرجع رقم ٣٥ · ص ١٧٢ ·
سارتون · المرجع رقم ٢٣ · الجزء ٢ ص ١٠٩٩ - ١١٠١ ·

١٩ - قام ابن النفيس بتدريس الفقه في المدرسة المسرورية في القاهرة · وكان ابو حيان الغرناطي احد تلاميذه في علم المنطق · وقد اشاد التلميذ بأسلوب استاذه في التدريس · انظر :

اسكندر : المرجع رقم ١٣ ص ٦٠٢ ·
شاخت : المرجع رقم ٢٨ ص ٨٩٧ ·

٢٠ - تاج الدين السبكي في : (طبقات الشافعية الكبرى) يذكر ابن النفيس معتبراً اياه من اعلام الفقه الشافعي· انظر : السبكي : طبقات الشافعية ··· الجزء الخامس ص ١٢٩ ·

٢١ - ابن النحاس اللغوي ، معاصر ابن النفيس يشيد بأسلوبه في اللغة ·

انظر : شاخت : المرجع رقم ٢٨ الجزء الثالث :ص٨٩٧

٢٢ - حول كتاب (الشامل) ·

انظر : اسكندر · المرجع رقم ١٣

٢٣ - القوصوني (من اهل القرن السابع عشر) في معجم (قاموس الأطباء وناموس الألباء) يقتبس فقرات من (الشامل) في موضوع (الابصار) ·

انظر : القوصوني : قاموس الأطباء · الجزء الأول ص ١٥٤ ·

٢٤ - كتب شرام Schramm حول : تفسير اتساع الحدقة·

انظر : المرجع رقم ٣٠ ·

وكتب صاحب هذه المقالة حول هذا الموضوع في مناسبتين :

١ - ندوة الرازي - جامعة عين شمس - سنة ١٩٧٧
٢ - المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السورية لتاريخ العلوم ، معهد التراث العلمي العربي ، جامعة حلب - سنة ١٩٧٨ ·

انظر : اعمال هذين المؤتمرين ·

٢٥ - حينما يشير خليفة بن ابي المحاسن الحلبي الى نظرية الابصار في كتابه (الكافي في الكحل) يحيل القارىء الى كتب الفلسفة·(···وتحقيق ذلك من القولين الى الحكماء دون الأطباء) ، (··· وباقي تحقيقها تعرفه من الطبيعي ···) يقصد طبيعيات كتاب (الشفاء) حيث يشرح ابن سينا نظرية الابصار في القسم المتعلق بالعلوم الطبيعية من كتابه الفلسفي (الشفاء) ·

انظر : مخطوط اسطنبول من كتاب الكافي ، ٨و - ٩و

٢٦ - كتاب الشفاء : لابن سينا هو اهم كتب ابن سينا الفلسفية ويقع في عدة اجزاء : الالهيات ، الرياضيات، المنطق ، الطبيعيات ··· والطبيعيات مقسمة الى عدة اقسام (فنون) السماء والعالم ، الكون والفساد ، الأفعال والانفعالات، المعادن والآثار العلوية ، النفس·· فالنفس : هو الفن السادس من (الطبيعيات) ويشير المؤلفون عادة الى هذا الكتاب قائلين : طبيعيات الشفاء، او الطبيعي ·

وكتاب الشفاء محقق · والنفس : حققه يان باكوش · ونشره المجمع العلمي التشيكوسلوفاكي سنة ١٩٥٦ · والنفس : حققه ايضاً : الأب قنواتي وسعيد زايد · وراجعه : ابراهيم مدكور · ونشر في القاهرة سنة ١٩٧٥ ·

ويتكـون (النفس) مـن خمس مقـالات : المقالة الثالثـة منهـا (في الابصـار) وفيهـا ثمانية فصول • والفصل الخامس منها : (في اختلاف المذاهب في الرؤية ، وابطال المذاهب الفاسدة بحسب الأمور نفسها) •

٢٧ ـ لم يتمكن مايرهوف من دراسة كتاب (المهذب)دراسة شافية ، ولكنه تصفحه ووعد الأوساط العلمية بان يدرسه ويترجمه • وفي تقرير مختصر كتبه مايرهوف عن الكتاب انتبه الى اهمية (المقدمة) التي كتبهـا ابن النفيس •

انظر :

١ ـ سافج ـ سمث ، Savage - Smith كتاب المهذب •••• في مجلة تاريخ العلوم العربية ـ حلب المرجع رقم ٢٤ ـ ٤ : ١ : ١٥١ •

٢ ـ زلهايم ، Sellheim المرجع رقم ٣١ ص ٢١٤ ـ ٢١٦ •

اما النسخة التي تصفحهـا مايرهوف فهـي محفوظة في الفاتيكان •

٢٨ ـ انظر : اولمان Ullmann المرجع رقم ٣٥ ص ٢١٣ حيث يقول :

Es ist eine umfassende, Wenig originelle Darstellung

وانظر كذلك : شاخت Schacht المرجع رقم ٢٨ ص ٨٩٧ حيث يقول :

.... a comprehensive but not very original record.

٢٩ ـ ظهر كتاب (المهذب •••) قبل سنة ١٢٨٨ ، بينما ظهر كتـاب (نور العيون •••) لصلاح الدين بن يوسف بعد سنة ١٢٩٦ • وهذا الكتاب الأخر الهام هو الذي عنى بنظرية الابصار عناية فائقة •

انظر : المصادر المخطوطـة : صلاح الدين •• نور العيون •••

٣٠ ـ انظر مقالة سافج ـ سمث • المرجع رقم ٢٤ ص ١٥١•

٣١ ـ انظر : الحاشية رقم ٢٤ •حيث لخصنا راينا فيالكتاب في هاتين المحاضرتين •

وانظـــر كذلـك : محاضـرة كاتـب هذه السطور : (الطب الشعبي وجراحة العين) • براغ ١٩٧٨ •

في نطاق اعمال مؤتمر الجمعية التشيكوسلوفاكية لأطباء العين ، بمناسبة العيد الذهبي لتاسيسهـا • حيث اعطينا راينا في جراحة الساد عند ابن النفيس •

اما في (ندوة الرازي) فقد اعطينا راينا في(نظرية الابصار) عند ابن النفيس •

وفي المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السورية لتاريخ العلوم ، اعطينا راينا في وصف ابن النفيس لأمراض الجفن ، وللحول ، وللامراض المنسوبة الى القوة الباصرة •

٣٢ ـ سافج ـ سمث في مقالتها ص ١٥١ المرجع رقم ٢٤ • تقول :

.... because it is possibly the most thorough and complete of all medieval Arabic ophthalmological tracts.

٣٣ ـ ليوحنا بن ماسويه في الكحل كتابان : دغل العين ، ومعرفة محنة الكحالين •

انظر :نشأتالحمارنة : تاريخاطباء العيون • المرجع رقم ٤٢ الجزء ١ ص ٤٤ ـ ٤٨ •

٣٤ ـ لحنين بن اسحق في الكحل كتابان : العشر مقالات في العين ، والمسائل في العين •

انظر : نشأت الحمارنة : تاريخ اطباء العيون العرب• المرجع رقم ٤٢ • الجزء ١ ص ٥٠ ـ ٥٧ •

٣٥ ـ أهم كتب الكحل التي ظهرت في القرن العاشر ولـم تصل الينا هي :

١ ـ كتاب النهاية والكفاية في تركيب العينينوخلقتهما وعلاجهما وادويتهما لخلف الطولوني •

٢ ـ مقالة في الكحل : لاسحق بن سليمان الاسرائيلي

٣ ـ مقالة في طب العين : لأبي الحسن ، احمد بن محمد الطبري •

٤ ـ كتاب في امراض العين ومداواتها : لاعين بناعين

٥ ـ مقالة في ماهية الرمد وانواعه واسبابه وعلاجه: لمحمد بن احمد التميمي •

٦ ـ رسالة في علاج ضعف البصر لأحمد بن عبدالرحمن بن مندويه الاصفهاني •

٣٦ ـ اهم الكتب التـي ظهرت في القرن العاشر ، والتي خصصت فصولا مطولة للكحل هي :

١ ـ المعالجات البقراطية : لأحمد بن محمد الطبري•

٢ ـ كامل الصناعة الطبية : لعلي بن العباسالمجوسي•

٣ ـ غنى ومنى : للحسن بن نوح القمري •

٤ ـ التصريف لمن عجز عن التاليف : لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي •

٣٧ انظر : هرشبرغ Hirschberg المرجـع رقم ١٠ والمرجع رقم ١١ •

٣٨ ـ انظر : هيرشبرغ Hirschberg المرجـع رقـم ١٠ والمرجع رقم ١٢ .

٣٩ ـ فوستنفلد ، Wüstenfeld المرجع رقم ٣٦ ص١٤٧ .

٤٠ ـ السمعاني : الجزء الأول ، صفحة ٦٢٧ .
عن فوستنفلد المرجع رقم ٣٦ ص ١٤٧ وعن هيرشبرغ المرجع رقم ١٠ ص ٨١ .

٤١ ـ لوكلير : Leclerc المرجع رقم ١٤ الجزء الثاني ص ٢٠٧ .

٤٢ ـ انظر المرجع رقم ١٠ وكتاب هيرشبرغ (تاريخ طب العيون عند العرب) الذي ظهر عام ١٩٠٨ يشتمل على كتابه (الكتب التعليمية العربية في طب العيون) . الذي ظهر عام ١٩٠٥ المرجع رقم ١٠ .

٤٣ ـ الشاذلي (صدقة بن ابراهيم المصري الشاذلي) وقد سمى كتابه : (العمدة الكحلية في الأمراض البصرية)
انظر : هير شبرغ : المرجع رقم ١٠ ص ٨٤ والمرجع رقم ١٠ ص ٩٥ .

٤٤ ـ سارتون : المرجع رقم ٢٣ المقدمة ، الجزء الثاني ص ١٠٩٩ .

٤٥ ـ سباط : مكتبة مخطوطات بولس سباط المرجع رقم ٢٥ الجزء الأول ص ١٥

٤٦ ـ انظر : زلهايم Sellheim المرجع رقم ٣١ ص ٢١٥
وانظر كذلك : سافج ـ سمث Savage - Smith
المرجع رقم ٢٤ ص ١٥١ وانظر كذلك ليفي دلافيدا Levi della Vida المرجع رقم ١٥ .

٤٧ ـ انظر : كيزي وود Casey Wood المرجـع رقم ٤ ص ٢١٢٣ .

٤٨ ـ انظر : بروكلمان Brockelmann تاريـخ الأدب العربي G. A. L. الذيل الجزء الأول ص ٩٠٠ المرجع رقم ٣

٤٩ ـ انظر : سباط ـ الفهرس الجزء الأول ص ٨٥ .

٥٠ ـ احتفال المجلس الأعلى للعلوم بدمشق بابن النفيس بمناسبة أسبوع العلم الثامن (سنة ١٩٦٧) .

٥١ ـ تقدم بهذه الأطروحات الجامعية الى كليـة الطب في جامعة دمشق كل من الزملاء :

١ ـ عبدالرحيم خان عام ١٩٧٧ .
٢ ـ طلال فارس عام ١٩٧٩ .
٣ ـ غازي الحبيب عام ١٩٧٩ .
٤ ـ علياء الترزي عام ١٩٨٠ .
٥ ـ رفعت كسكين عام ١٩٨٠ .
٦ ـ فؤاد سيد صالح عام ١٩٨١ .

٥٢ ـ انظر : المرجع رقم ٤٤ ، رقم ٤٤ . وكذلك انظر الحاشية رقم ٧٢ .

٥٣ ـ في حدود علمنا ، لم تنشر أعمال هذه الندوة حتى نهاية عام ١٩٨٤ وان كانت ملخصات الأبحاث قـد وزعت أثناء انعقاد الندوة .
وعلمنا ان مؤسسة (الطب الاسلامي) في الكويت تفكر في نشر أعمال هذه الندوة بالمشاركة مع جامعة عين شمس .

٥٤ ـ نشر معهد التراث العلمي العربي في جامعـة حلب ملخصاً لهذا البحث : (قراءة أولى في مخطوطة ابن النفيس في طب العيون : المهذب في الكحل المحفوظ في المكتبة الظاهرية بدمشق) .

٥٥ ـ عنوان البحث :
First Reading in a 13th. Century Manuscript in Ophthalmology Written by Ibn an Nafis.

٥٦ ـ انظر : زلهايم Sellheim المرجـع رقم ٣١ ص ٢١٣ ـ ٢١٦ .

٥٧ ـ انظر : سافج ـ سمث Savage - Smith المرجع رقم ٢٤ ص ١٥٢ .

٥٨ ـ بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي الأول لتاريخ العلوم والتكنولوجيا الاسلامية في اسطنبول مـن ١٤ ـ ١٨ ايلول سنة ١٩٨١ .

٥٩ ـ وقد عرضت هذه الصور ضمن مجموعة كبيرة في معرض بعنوان (المخطوطات العربية في طب العيون) وقد أقيم هذا المعرض مرتين عام ١٩٨١ : الأولى في نطاق (أسبوع العلم) الحادي والعشرين في جامعة تشرين في اللاذقية (٧ ـ ١٣ تشرين الثاني) والثانية: أثناء انعقاد الندوة السابعة للجمعية السورية لأطبـاء العيون في حمص (٢٦ ـ ٢٧ تشرين الثاني) .

٦٠ ـ رمضان ششن وزملاؤه : المرجـع رقم ٤٨ ص ٤٢٨ بعنوان (رسالة في علم الكحل) .

٦١ ـ انظر الحاشية رقم ٥١ .

٦٢ ـ وكذلك في عدد من المؤتمرات :
١ ـ ندوة الرازي ـ جامعة عين شمس ـ القاهرة ١٩٧٧
٢ ـ مؤتمر حول تاريخ الطب الاسلامي والايراني ـ شيراز ١٩٧٧ .

٣ ـ العيد الذهبي للجمعية التشيكوسلوفاكية لأطباء العيون ـ براغ ١٩٧٨ ٠

٤ ـ الندوة العالمية الثانية لتاريخ العلوم عند العرب حلب ١٩٧٩ ٠

٥ ـ المؤتمر السنوي الثاني للجمعية العراقية لأطباء العيون ـ بغداد ١٩٨٠

٦ ـ المؤتمر الافريقي ـ الاسيوي السابع لطب العيون ـ تونس ١٩٨٠ ٠

٧ ـ مؤتمر تاريخ العلوم الاسلامية ـ اسلاماباد ١٩٨٠

٨ ـ المؤتمر السنوي الأربعون للجمعية الهندية لأطباء العيون ـ اودايبور ١٩٨١

٩ ـ المؤتمر الدولي السادس عشر لتاريخ العلوم ـ بوخارست ١٩٨١ ٠

١٠ ـ المؤتمر الدولي الأول لتاريخ العلوم والتكنولوجيا الاسلامية ـ اسطنبول ١٩٨١ ٠

٦٣ ـ انظر : المرجع رقم ٥٥ القوصوني : قاموس الأطباء ٠

٦٤ ـ خليفة بن ابي المحاسن : الكافي في الكحل ٠
صلاح الدين بن يوسف : نور العيون وجامع الفنون ٠

٦٥ ـ فتح الدين احمد بن عثمان بن هبة الله القيسي : المعروف بابن أبي الحوافر : نتيجة الفكر في علاج امراض البصر ٠

شمس الدين محمد بن ابراهيم الانصاري السنجاري المصري ٠ المعروف بابن الاكفاني كشف الرين في أحوال العين ٠

٦٦ ـ رشيد الدين الصوري : الكافي في طب العين ٠
حول المؤلف انظر : عيون الأنباء (طبعة نزار رضا)ـ بيروت) ص ٦٩٩ ٠
سامي حمارنة (مخطوطات الظاهرية) ص ٤٦٥ ٠
وحول الكتاب:انظر بحثنا: (الكافي في طب العين لرشيد الدين الصوري) في نطاق اعمال المؤتمر الثالث لتاريخ بلاد الشام عمان ـ ١٩٨٠ ٠

٦٧ ـ نهاية الأفكار ونزهة الإبصار : لعبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي ٠

٦٨ ـ حقق هذا الكتاب : مصطفى شريف العاني وحازم البكري ونشر في مجلدين ٠ بغداد ١٩٧٩ ، ١٩٨٠ ٠

٦٩ ـ نشر زلهايم محتوى الكتاب بشكل مختصر وواضح ٠ انظر : المرجع رقم ٣١ ٠ ونشره كذلك عبدالرحيم خان مع وصف وتعليق ٠ وذلك عام ١٩٧٧ في اطروحة جامعية ٠ دمشق ٠ كلية الطب انظر الحاشية رقم ٥١
ونشره كاتب هذه السطور سنة ١٩٧٨ في مؤتمر الجمعية الدولية لتاريخ الطب ـ بلوفديف مع ترجمة المانية ٠ وفي المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السورية لتاريخ العلوم ـ حلب ونشرته سافج ـ سمث مع ترجمة انجليزية عام ١٩٨٠ ٠
انظر : المرجع رقم ٢٤ ٠

٧٠ ـ انظر سباط المرجع رقم ٢٥ الجزء ١ ص ١٥ ٠

٧١ ـ انظر زلهايم :المرجع رقم ٣١ ص ٢١٣ ـ ٢١٦ ٠

٧٢ ـ انظر : مصطفى سعيد الصباغ :المرجع رقم ٤٤ ص ٦١ ٠
ـ انظر : خيمي : المرجع رقم ٤٤ ص ٢٨٨ ٠

٧٣ ـ انظر : ليفي ديلافيدا Levi della Vida المرجع رقم ١٥ ٠

٧٤ ـ انظر : زلهايم : المرجع رقم ٣١ ص ٢١٥ وانظر كذلك: سافج ـ سمث : المرجع رقم ٢٤ ص ١٥١ ٠

٧٥ ـ انظر : سزكين : مجموعات المخطوطات العربية ترجمة ـ محمود فهمي حجازي المرجع رقم ٤٧ ص ٩٧ ٠

٧٦ ـ انظر : سزكين : تاريخ التراث ٠٠ المرجع رقم ٣٢ ص ٣٣٩ ٠

★ ★ ★

□ المراجـع الأجنبية :

1. **'Abd al Halim**

   'Abd al Hayy
   Hall al-Nafisi
   Cawnpore 1872
   Lucknow 1885

2. **Ahlwardt, W.**

   Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin 10 Bde
   Berlin 1887-1899

3. **Brockelmann, C.**

   Geschichte der arabischen Literatur
   Leiden 1943
   (Zweite Auflage)

4. **Casey Wood**
   The Lost Manuscript on Ophthalmology by the Thirteenth-Century Sergeon Ibn al-Nafis
   Journal of the American Medical association
   104 (1935) 2122-2123

5. **Chéhadé, A.**

   Ibn al-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire
   M. D. dissertation
   Faculté de Médecine
   Paris 1951

6. **Chéhadé, A.**
   Ibn al-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire
   Damascus 1955

7. **Ebied**
   Bibliography of Mediaeval Arabic And Jewish Medicine and allied Sciences
   London 1971

8. **Haddad, S.**

   Khairallah, A.
   A Forgetten Chapter in the History of the Circulation of the Blood
   in :
   Annals of Surgery
   104 (1936)
   1 - 8

9. **Hamarneh, S.**
   Bibliography on Medicine and Pharmacy in medieval Islam Stuttgart 1964

10. **Hirschberg, J.**

    Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern
    in :
    Graefe - Saemisch
    Handbuch der gesamten Augenheilkunde
    (13. Band), Leipzig 1908

10a. **Hirschberg, J.**

    Die arabischen Lehrbücher der Augenheilkunde
    Berlin 1905

11. **Hirschberg, J.**

    Lippert J.
    Ali Ibn Isa, Errinnerungsbuch für Augenärzte
    Leipzig 1904

12. **Hirschberg, J.**

    Lippert J.
    Mittwoch, E.
    Die arabischen Augenärzte
    II 'Ammàr, Halifa, Salah ad-Din
    Leipzig 1905

13. **Iskaner, A. Z.**

Ibn Al-Nafis
in :
Dictionary of scient.
Biography
IX : 602 - 607

14. **Leclerc, L.**
Histoire de la médecine arabe
I, II
Paris 1876

15. **Levi della Vida, G.**
Elenco dei manoscritti arabi islamici
della
Biblioteca Vaticana.
Vaticani Barbariniani Borgiani Rossiani
Città del Vaticano 1935

16. **Meyerhof, M.**
M. El-Tatawi : Der Lungenkreislauf
nach el-Koraschi
in :
Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften
30 (1931) 55-57

17. **Meyerhof, M.**

La découverte de la circulation pulmonaire par Ibn an-Nafis, médecin arabe du Caire (XIII[e] siècle)
in :
Bull. de l'Inst. d'Egypte
16 (1934) 33-46

18. **Meyerhof, M.**

Ibn an-Nafis und seine Theorie des Lungenkreislaufs
in :
Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin
4 (1935) 37-88;
1-22

19. **Meyerhof, M.**

Ibn An-Nafis (XIII th. cent) and his Theory of the lesser Circulation
in :
Isis
23 (1935) 100-120

20. **Meyerhof, M.**
Schacht, J.
Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis
Oxford : Clarendon Press
1968

21. **Nasr, S. H.**
An Annotated Bibliography of Islamic Science
Teheran 1976

22. **Pertsch, W.**
Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha
5 Bde
Gotha 1878-1892

23. **Sarton, G.**
Introduction to the History of Science
3 vol.
Baltimore 1927-1949

24. **Savage-Smith, E.**
Ibn al-Nafis's Perfected Book on Ophthalmology
in :
Journal for the History of Arabic Science
Vol. 4 No. 1 (1980)
147-206

25. **Sbath, P.**
Biliothèque de Manuscrits
Paull Sbath
H. Friedrich et Co.
Cairo 1928

26. Sbath, P.

Al-Fihris
III vol. + S.
Cairo 1938-1940

27. Schacht J.

Ibn an-Nafis, Servetus and Colombo
in :

al-Andalus 22 (1957)
317-336

28. Schacht, J.

Ibn al-Nafis
in :

The Encyclop. of Islam
2. Bd. (1971)
III: 897

29. Schipperges, H.

Ideologie und Historiographie des Arabismus
in :

Sudhoffs Archiv
1961

30. Schramm, M.

Zur Entwicklung der physiologischen Optik in der arabischen Literatur
in :

Sudhoffs Archiv
f. Gesch. d. Med.
43 (1959)
289-316

31. Sellheim, Rudolf

Materialien zur arabischen Literaturgeschichte (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XVII, A)
Wiesbaden : Steiner 1976

pp 213-216

32. Sezgin, F.

Geschichte des arabischen Schrifttums
Band III
Leiden 1970

33. Tatawi, M.

Der Lungenkreislauf nach el-Koraschi
Inaugural diss.
Freiburg 1924

34. Temkin, O.

Was Servetus influenced by Ibn an-Nafis ?
in :
Bull. Hist. Med.
8 (1940)
731-734

35. Ullmann, M.

Medizin im Islam
Leiden - Brill 1970
Ibn Nafis, pp. 172-176
p. 213

36. Wüstenfeld, F.

Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher Hildesheim 1963
(Göttingen 1840)

★ ★ ★

☐ المراجع العربية :

٣٧ ـ سامي خلف حمارنة : فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة) ـ الجزء الأول دمشق ١٩٦٩ .

٣٨ ـ نشأت الحمارنة : طب العيون عند الرازي في نطاق اعمال : ندوة الرازي ، جامعة عين شمس ـ القاهرة ـ ١٩٧٧ .

٣٩ ـ نشأت الحمارنة : الجديد حول الرازي في طب العيون في نطاق اعمال : المؤتمر السنوي الثاني للجمعية السورية لتاريخ العلوم ـ معهد التراث العلمي العربي جامعة حلب ـ ١٩٧٧ .

٤٠ ـ نشأت الحمارنة : قراءة أولى في مخطوط ابن النفيس في طب العيون . المهذب في الكحل . في نطاق اعمال المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السورية لتاريخ العلوم ـ معهد التراث العلمي العربي ـ جامعة حلب ١٩٧٨ .

٤١ ـ نشأت الحمارنة : الطب الشعبي وجراحة العين . في نطاق اعمال مؤتمر الجمعية التشيكوسلوفاكية لأطباء العيون . بمناسبة العيد الخمسيني لتأسيسها . براغ ١٩٧٨ .

٤٢ ـ نشأت الحمارنة : تاريخ أطباء العيون العرب دمشق الجزء الأول ـ ١٩٨١ .

٤٣ ـ نشأت الحمارنة : مقدمة حول طب العيون العربي في مجلة التراث العربي العدد ١٧ (١٩٨٤) ـ دمشق ص ١٥٣ ـ ١٨٥ .

٤٤ ـ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (العلوم والفنون المختلفة عند العرب) مصطفى سعيد الصباغ دمشق ـ ١٩٨٠ .

٤٤ ـ صلاح خيمي : فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة) الجزء الثاني دمشق ١٩٨١ .

٤٥ ـ خير الدين الزركلي : الأعلام .

٤٦ ـ فؤاد سزكين : محاضرات في تاريخ العلوم الرياض ١٩٧٩ .

٤٧ ـ فؤاد سزكين تاريخ التراث العربي . مجموعات المخطوطات العربية في مكتبات العالم نقله الى العربية: محمود فهمي حجازي وراجعه : عرفه مصطفى الرياض ١٩٨٢ .

٤٨ ـ رمضان ششن : مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا اسطنبول ١٩٨٤ .

٤٩ ـ عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين .

٥٠ ـ صلاح الدين المنجد : مصادر جديدة عن تاريخ الطب عند العرب في مجلة معهد المخطوطات العربية ٥ : ١ (١٩٥٩) ٢٢٩ ـ ٣٤٨ .

★ ★ ★

المصادر المطبوعة

٥١ ـ ابن ابي اصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء بيروت (نزار رضا) ـ ١٩٦٥ .

٥٢ ـ عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي البغدادي :نهاية الأفكار ونزهة الابصار في مجلدين ، بغداد ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠ .

٥٣ ـ تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى القاهرة ١٣٢٤ هـ

٥٤ ـ صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي : الوافي بالوفيات باعتناء : ريتر Ritter H. اسطنبول ١٩٣١ . وهناك طبعة بولاق سنة ١٣١٠ هـ .

٥٥ ـ مدين القوصوني : قاموس الأطباء وناموس الالباء في جزئين (تصوير للمخطوط) دمشق ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠ .

٥٦ ـ ابن النفيس : (علاء الدين ابو العلاء علي بن ابي الحزم القرشي) المهذب في الكحل .
نسخة الفاتيكان .
نسخة سباط
نسخة الظاهرية .
نسخة برلين .
نسخة اسطنبول (حاجي محمود) .

٥٧ ـ ابن الاكفاني : (شمس الدين محمد بن ابراهيم الأنصاري السخاوي) كشف الرين في احوال العين.
نسخة الأزهر .
نسخة دار الكتب المصرية .
نسخة اسطنبول (احمد الثالث) .

٥٨ ـ الحريري : (عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي) نهاية الأفكار ونزهة الأبصار .
نسخة بغداد .
نسخة طهران .
نسخة اسطنبول (حميدية) .
نسخة دبلن .

٥٩ ـ خليفة بن أبي المحاسن : الكافي في الكحل .
نسخة اسطنبول (يني جامع)
نسخة باريس .

٦٠ ـ صلاح الدين بن يوسف : نور العيون وجامع الفنون
نسخة باريس
نسخة جوتا
نسخة الاسكندرية
نسخة اسطنبول (حميدية) .

٦١ ـ رشيد الدين الصوري : الكافي في طب العين نسخة الظاهرية .



■ صفحة من مخطوط اسطنبول ■

٦٢ ـ القيسي : (ابو العباس فتح الدين احمد بن عثمان بن هبة الله القيسي ـ المعروف بابن ابي الحوافر) نتيجة الفكر في علاج امراض البصر .
نسخة جوتا
نسخة دبلن
نسخة اسطنبول (نور عثمانية) .
نسخة الظاهرية .

تصحيـــح خطـــأ

ورد في الصفحة (١٤٤) السطر (١٢) (فقد أصبح جلياً أن ابن سينا يعـارض جالينوس) والصحيـح (**فقد أصبح جليـاً أن ابن النفيس يعـارض جالينوس**) .

★ كاتب المقال يشكر السادة القائمين على أقسام المخطوطات العربيـة في المكتبات الأربعـة المذكورة وذلك لتكرمهم بالسماح بنشر هذه الصفحـات من المخطوطات المحفوظة لديهم .

المطابقة النحوية في شعر امرئ القيس [1]

دراسة وصفية لظاهرة لغوية

محمد علي دقة

ليست اللغة شيئاً جامداً كائناً خارج الانسان والمجتمع ، بعيدة عن التأثر والتأثير ، بل هي ظاهرة انسانية اجتماعية تخضع لنواميس الحياة وتطور المجتمعات، ولها في الوقت نفسه قوانينها الداخلية وتطورها الخاص ، شأنها في ذلك شأن غيرها من الظواهر الاجتماعية ،فهي تنمو ، وتتطور ، وتتبدل علاقاتها . غير أنها أقل تطوراً وتبدلاً وأشد محافظة من غيرها من الظواهر ، ولا سيما في أصولها وأساليبها وقواعد نحوها وصرفها ، فالمفردات تتعرض للتحريف والتبديل ، والقلب والنحت ، مما يمكن معه أن يتغير شكل الكلمة . كما أن مفردات تتراجع ويقل تداولها ، أو يتغير معناها، لتولد مفردات جديدة ويكثر استعمالها . في حين أن نظام الجملة وطرق الاشتقاق وموازين الصرف لا تخضع للتغيير والتبدل الا ببطء شديد وطول عهد .

لذلك فان دراسة لغة ما يقتضي اتخاذ منهج وصفي ، يجمع مفرداتها ، ويصف مظاهرها على نحو يحيط بكل جوانبها وشتى مناحيها . بعد ذلك الجمع يمكن لعلماء اللغة أن يستنبطوا القوانين العامة لتلك اللغة وأساليبها الخاصة. وليس لتلك القوانين صفة القداسة والخلود ، فاللغة من صنع مجتمع حي دائم الخلق والتجديد . لذلك فان الاتجاه الى استنباط مصطلحات محاولة مخفقة لفرض محنطات على الناس ، وعمل واهم هابط من سماء عالية ، لا يحمل نبض الحياة ودفء الناس .

وقد أدرك هذه الحقيقة علماؤنا الأوائل، فاتخذوا في تدوينهم للغة العرب واستقراء قواعدها منهجاً وصفياً ، فخالطوا الأعراب، ورحلوا الى البادية ودونوا الشعر والخطب والأمثال ، فلما تم لهم ذلك جعلوا من كلام العرب وشعرهم وقرآنهم مادة يستقرئون منها موازين اللغة وطرق اشتقاقها ونظام جملتها وأساليب كلامها . ولأنهم أدركوا أن اللغة ظاهرة اجتماعية فانهم استنبطوا قواعدهم وأحكامهم مما كثر في كلام العرب وغلب على

أساليبهم . ولم تكن تلك القواعد جامعة مانعة فاللغة لا تحكمها قوانين العقل والمنطق ، بل نبض الحياة ، ولا تسعها دروج الكتب بل رحابة المجتمع . لذلك خرج علماء العربية بالقاعدة الشهيرة التي تقول : « لكل قاعدة شواذ » ، ولأن الشعر يأتي من شواطىء عميقة في النفس الانسانية خرجوا بما أسموه الضرورة الشعرية ، فقالوا يجوز في الشعر ما لا يجوز في النثر .

وقد يقول قائل ان كثيراً من علماء العربية قالوا بتوقيفية اللغة وأنها نزلت كاملة من السماء ، فأين هذا مما نذهب اليه ؟ ولعله لا يعنينا ما قاله بعضهم في فلسفة اللغة قدر ما يعنينا ما فعلوه في جمعها ودراستها واستقراء قواعدها .

ونعمد في هذه المقالة الى طريقة الأوائل في دراسة اللغة فنأخذ ديوان شاعر جاهلي هو امرؤ القيس ، ونقوم بدراسة وصفية لظاهرة لغوية في شعره ، هي « المطابقة » ، فنتبين تلك الظاهرة في شعر الشاعر ، وكيف استنبط اللغويون قواعدها وأحكامها .

وقد رأى النحاة أن الخبر يطابق المبتدأ ، والفعل يطابق الفاعل ، والحال تطابق صاحبها ، الى غير ذلك . والأبيات التي روعيت فيها المطابقة كثيرة كثرة بالغة في الديوان لا فائدة كبيرة من ذكرها ، وانما نقتصر في حديثنا على الحالات التي أهملت فيها المطابقة ، والحالات التي تحتاج الى ايضاح أو تذكير . ونبدأ بالمطابقة بين المبتدأ والخبر:

□ المطابقة بين المبتدأ والخبر :

يطابق الخبر المفرد المبتدأ في العدد والجنس ، نقول : قومك حسنون ، ونساؤك كريمات ، ذكر الخليل وسيبويه أن بعض الصيغ تكون للمؤنث والمذكر ، ولا علامة تأنيث فيها ، فتمتنع الهاء في التأنيث في « فعول » و « فعيل » ، وقلما جاءت الهاء في «مفعال ، ومفعيل» . وتختص بعض الصفات بالمؤنث وليس فيها علامة التأنيث ، نحو : مرضع وحائض وضامر .

ويطابق المبتدأ في العدد والجنس والنوع الضمير الذي في جملة الخبر ، والذي يربط جملة الخبر بالمبتدأ . وقد يجوز في الشعر ألا يطابق الضمير الرابط المبتدأ في الجنس .

وقد جاء الخبر على صيغة « فعيل » في البيتين (١٦ ، ٢١) من القصيدة الحادية والثلاثين :

ويأكلن من قوٍّ لُعاعاً ورِبة تجبَّر بعد الأكل فهو نميص

فاوردها من آخر الليل مشرباً بلائقَ خضراً ماؤهن قليص(٢)

و « فعيل » للمذكر والمؤنث ، ولا تلحقها في المؤنث علامة التأنيث لأنها بمعنى «مفعول».

أما البيتان (٥) من القصيدة الخامسة والأربعين و (٦) من القصيدة السادسة والأربعين فقد جاء الخبر فيهما « قريب » وقريب كصديق وعدو يستوي فيها المفرد والجمع ، والمذكر والمؤنث :

له الويل ان أمسى ولا أمُّ هاشم قريب ولا البسباسة ابنة يشكرا
بأرض الروم لا نسب قريب ولا شاف فيسند أو يعودا

وأهمل الشاعر المطابقة بين الخبر المفرد والمبتدأ في البيت (٣١) من القصيدة الأولى :

مهفهفة ، بيضاء ، غير مفاضة ، ترائبها مصقولة، كالسجنجل(٣)

جاء المبتدأ في صيغة الجمع ، والخبر في صيغة المفرد · وهذا جائز في الاخبار عن المؤنث وغير العاقل ، فنقول : البنات جئن ، والبنات جاءت ·

أما البيت (٤) من القصيدة الثالثة والثلاثين ، فمبتدؤه وخبره يسمى بهما المذكر والمؤنث :

قد أقطع الأرض وهي قفر وصاحبي بازل" شِملال(٤)

فالخبر « بازل » يسمى به المذكر والمؤنث ، وكذلك المبتدأ « صاحب » ، فقد وردت في الشعر الجاهلي للمذكر والمؤنث ، يقول عبيد بن الأبرص :

قطعته غدوة مشيحاً وصاحبي بادن خَبوب(٥)

والبادن من صفات الناقة ، وهي ذات البدن والجسم ·

□ المطابقة بين الفعل والفاعل ، وبين ضمير الفاعل وعائده :

الفاعل اما ظاهر ، واما مضمر ، فاذا كان مضمراً طابق ما يعود عليه في الافراد والتثنية والجمع ، والتأنيث والتذكير ، وفيما يختص بالعاقلين وغير العاقلين ، واذا كان ظاهراً لزم الفعل صيغة واحدة في الافراد والتثنية والجمع ، وطابق في التأنيث والتذكير الماضي والمضارع في ذلك سواء ·

ولكن لهذه القاعدة تأثيرات على الفعل وحركته واسناده ، ويجوز الخروج عنها في بعض الأحيان ·

وقد أسند الفعل دون أن تلحقه علامة التأنيث الى « المسك » في البيت (٧) من القصيدة الرابعة عشرة :

اذا قامتا تضوّع المسك منهما نسيم الصبا جاءت بريح من القُطُر(٦)

والى « الروح » في البيت (١٠) من القصيدة السابعة والأربعين :

ليت شعري وليتَ نبوة أين صار الروح اذ بان الجسد

و « المسك والروح » يذكران ويؤنثان فلا خوف على المطابقة في البيتين ·

وأهملت المطابقة بين الفعل والفاعل على الظاهر في الأبيات التالية :

البيت الأول من القصيدة الثانية :

ألا عِمِ صباحاً أيها الطلـل البالي   وهل يعمن من كان في العُصُر الخالي

أسند الفعل الى الاسم الموصول « من » وهو عائد على غير العاقل « الطلل » ؛ لأنـه ضمّن في خطاب الطلل أهـله فأنزل الفاعـل منزلة من يعقل • وقد ورد في الآية الكريمة : « يا أيّها النّمل ادخلوا مساكِنَكُم » • وقال سيبويه ناقلا عن الخليل : « انه ـ النمـل ـ بمنزلة ما يعقل ويسمع حين حدّثت عنه كما يحدث عن الأناسي » •

والبيت السابع من القصيدة الرابعة :

حمته بنو الربداء من آل يامن   بأسيافهـم حتى أقـر وأوقـرا

أهمل الشاعر المطابقة بين الفعل والفاعل في الجنس ؛ لأن الفاعل المذكر أضيف الى مؤنث ، فاكتسب الفعل التأنيث من المضـاف اليه • وذلك كقول الأعشى :

وتشرق بالقول الذي قد أذعته   كما شرقت صدر القناة من الدم

والبيت الحادي والعشرين من القصيدة الرابعة :

تقطّع أسباب اللبانة والهـوى   عشية جاوزنا حمـاة وشـيزرا

أهمل المطابقة في الجنس ، فلم يلحق علامة التأنيث بالفعل (لأن الجمع من الحيـوان والجماد يؤنث وان كان مفرداً مذكـراً) ، وهذا جائز لأن الفاعل جمع تكسير من الجماد، وكذلك اذا كان من الحيوان ، وفي الآية الكريمة : « من بعد ما جاءهم البينات » ، وقالت العرب : جاء جواريك ، وجاء نساؤك ، وجاء بنـاتـك •

والبيت الحادي عشر من القصيدة الرابعة عشرة :

لعمرك ما ان ضـرني وسط حمـير   وأقيالها الا المخيلة والسكر(٧)

أهمل المطابقة في الجنس فأسقط علامـة التأنيث من الفعل ، وهذا واجب ، لأنه فصل بين الفعل والفاعل المؤنث بفاصل • وهـذا نحو قولك : حضر القاضي امرأة •

والبيت السادس من القصيدة الحاديـة والثلاثين :

فهل يسلين الهم عنـك شِمِلّةٌ   مداخَلة صم العظام أصوص(٨)

أسقط علامة التأنيث من الفعل ، وهذا واجب ، لأنه فصل بين الفعل والفاعل المؤنث بفاصل •

والبيت الأول من القصيدة الأربعين :

تنكـرت ليـلى عـن الوصـل   ونـات ورثّ معـاقـد الحبل

أسقط علامة التأنيث من الفعل « رث » لأن الفاعل جمع تكسير من الجماد • وهـذا جـائـز •

وأهملت المطابقة بـين الفاعل الضمير وما يعود عليه في الأبيات التالية :

البيت الثاني من القصيدة الثالثة :

فانكمـا ان تنظـراني ساعـة   من الدهر ينفعني لدى أم جندب ٠

لم يطابق بين الفاعل الضمير المستتر وما يعود عليه ، على معنى : ينفعني ساعة انتظاركما ٠ وطابق على معنى : ينفعني انتظاركما ساعة ٠

والبيتين الثالث والرابع من القصيدة الرابعة :

بعينيَّ ظعن الحي لما تحمَّلوا   لدى جانب الأفلاج من جنب تيمرا

فشبهتهم في الآل لما تكمشوا   حدائق دوم أو سفينا مقيَّرا(٩)

جاءت « واو الجماعة » و « الميم » علامة جمع الذكور عائدتين على « ظعن » ٠ ويجوز في الشعر ألا يطابق الفعل فاعله المؤنث اذا كان ضميراً ، قال سيبويه : « وقد يجوز في الشعر : موعظة جاءنا » ٠

وقال الأعشى :

فان تعهديني ولي لمة   فان الحوادث أودى بها

فقد خالف الجمع بالافراد ، والتأنيث بالتذكير ، ولو طابق فقال : « أودت » ، لما اختلف الوزن ٠

والبيت الخامس عشر من القصيدة الرابعة :

وكان لها في سالف الدهر خلة   يسارق بالطرق الخباء المستّرا

لم يطابق بين الفاعل الضمير المستتر المؤنث والفعل على الظاهر ، وطابق على المعنى ، فالخلة : الخليل ٠ وعدم المطابقة جائز في الشعر ٠

والبيت الخامس من القصيدة الثلاثين :

فاتبعتهم طرفي وقد حال دونهم   غوارب رمل ذي ألاء وشبرق

أهمل المطابقة في الجنس ، فلم يلحق علامة التأنيث بالفعل ، وهذا جائز لأن الفاعل جمع تكسير من الجماد ٠

وأهمل المطابقة بين الضمائر وما تعود عليه في التذكير والتأنيث ، في الأبيات : (٥ ، ٦ ، ٧) من القصيدة الثلاثين :

٤ ــ وفوق الحوايا غزلة وجآذر   تضمَّخن من مسك ذكي وزنبق

٥ ــ فاتبعتهم طرفي وقد حال دونهم   غوارب رمل ذي ألاء وشبرق

٦ ــ على أثر حي عامدين لنيَّة   فحلوا العقيق أو ثنية مطرق

٧ ــ فعزيت نفسي حين بانوا بجسرة   أمون كبنيان اليهودي خيفق(١٠)

عادت الضمائر في « أتبعتهم ، عامدين ، حلوا ، بانوا » على « الغزلة والجآذر » ·
ويجوز في الشعر ألا يطابق الفعل فاعله أو مفعوله المؤنث اذا كان ضميراً ·

□ المطابقة بين « كان وأخواتها » واسمها :

هي كالمطابقة بين الفعل والفاعل · وقدأهمل الشاعر المطابقة بين « ظل » واسمها في الجنس ، في البيت الثاني عشر من القصيدة الأولى :

فظل العذارى يرتمين بلحمها وشحم ، كهدّاب الدمقس المفتل

وهذا جائز ، كالفاعل اذا كان جمع تكسير للمذكر أو المؤنث ، من الحيوان والجماد ، يجوز ألا تلحق فعله علامة التأنيث · قالوا جاء جواريك ، وجاءنساؤك، وجاءبناتك.

□ المطابقة بين الصفة المشبهة وفاعلها :

يفرق في المطابقة بين الصفة المشبهة التي ارتفع فاعلها بعدها ، وبين المضافة الى معمولها، أو الناصبة له · فالمطابقة بين الصفة المشبهة المضافة الى معمولها أو الناصبة له وبين ما قبلها ، كالمطابقة بين الصفة غير المشبهة والموصوف ، تطابق ما قبلها في العدد والجنس والتعريف والتنكير والحركة الاعرابية ·

أما المطابقة بين الصفة المشبهة وفاعلهافتنطبق عليها قواعد المطابقة بين الفعل والفاعل ، فتكون مفردة سواء أكان فاعلها مفرداً أم مثنى أم جمعاً ، فاذا كان فاعلها مؤنثاً أضيفت اليها علامة التأنيث ·

ولم تطابق الصفة المشبهةفاعلها في البيت الثالث والعشرين من القصيدة الثالثة :

يباري الخنوف المستقلّ زماعه ترى شخصه كأنه عود مشجب(١١)

لم تلحق الصفة المشبهة علامة التأنيث والفاعل مؤنث من الجماد · وهذا جائز ؛ لأنه يجوز ألا تلحق الفعل علامة التأنيث ــ والصفة المشبهة كالفعل ــ اذا كان الفاعل من الموات والجماد ، ومما جاء في القرآن الكريم من الموات ، وقد حذفت منه التاء قوله عز وجل :

« فَمَنْ جاءَهُ موعظةٌ مِنْ رَبِّه فانتهى » ·

□ مطابقة الحال لصاحبها :

لما كانت الحال صفة ، فان قواعد المطابقة في المشتقات تنطبق على الحال ، فهي تطابق صاحبها في العدد والجنس اذا كان فاعلها ضميراً مستتراً يعود على صاحبها ، وتلتزم حالة واحدة اذا كان فاعلها اسماً ظاهراً ، ويجوز ألا تطابق فاعلها الظاهر المؤنث في بعض الأحيان ·

وقد خرج الشاعر على المطابقة بين الحال وصاحبها في البيت الخامس من القصيدة الأولى :

وقوفاً بها صحبي عليَّ مطيَّتهم يقولون : لا تهلك أسى ، وتجمَّل

تلتزم الحال حالة واحدة اذا كان فاعلها اسماً ظاهراً ٠ فالأصل أن يقول : واقفاً بها صحبي ٠ لكن الحال طابقت فاعلها ؛ لأنه جمع تكسير ، وهذا مذهب سيبويه الذي خالف فيه الخليل ، يقول : « أما ما يجمع جمع تكسير فيطابق فاعله » ٠

□ مطابقة الصفة للموصوف :

تطابق الصفة موصوفها في الجنس والعدد والتعريف والتنكير والحركة الاعرابية ٠ وقد يأتي الموصوف مفرداً متصفاً بصفات متفرقة متعاطفة أو غير متعاطفة ٠ ويجوز في بعض الأساليب قطع الصفة عن موصوفها فتنتصب على المدح أو الذم ، أو ترتفع على أنها مبتدأ أو خبر ٠ كما وردت أساليب وجب فيها قطع الصفة ٠

وقد ورد في البيت الثاني والثلاثين من القصيدة الأولى اسم الفاعل « مطفل » صفة ، وهو مختص بالأنثى لا تلحقه علامة التأنيث :

تصد وتبدي عن أسيل ، وتتقي ... بناظرة من وحش وجرة ، مطفل

أما الأبيات (٥ ، ٧ ، ١٦ ، ١٧ ، ٣٣) من القصيدة الثانية ، فقد جاءت الصفات فيها على صيغة « مفعال » :

وتحسب سلمى لا تزال ترى طلا ... من الوحش أو بيضاً بميثاء محلال
ليالي سلمى اذ تريك منصَّباً ... وجِيداً كجيد الرئم ليس بمعطال
لطيفة طي الكشح غير مفاضة ... اذا انفتلت مرتجة غير متفال
اذا ما الضجيع ابتزها من ثيابها ... تميل عليه هونة غير مجبال
وبيت عذارى يوم دجن ولجته ... يَطِفن بجماء المرافق مكسال(١٢)

وكذلك البيت التاسع من القصيدة التاسعة :

وخرق بعيد قد قطعت نياطه ... على ذات لوث سهوة المشي مذعان(١٣)

وصيغة « مفعال » للمذكر والمؤنث ، ولاتلحقها في المؤنث علامة التأنيث ٠

وقد جاءت الصفات على صيغة « فعول » في البيت الرابع عشر من القصيدة الثانية

ومثلك بيضاء العوارض طفلة ... لعوب تنسِّيني اذا قمت سربالي(١٤)

والبيت الخامس والعشرين من القصيدة الرابعة :

فدع ذا وسل الهم عنك بجسرة ... ذمول اذا صام النهار وهجَّرا(١٥)

والبيت العشرين من القصيدة الخامسة :

وسنٍ كسُنَّيقٍ سناء وسُنَّما ... زعرتُ بمدلاج الهجير نهوض(١٦)

والأبيات (١٣ ، ٢١ ، ٢٢) من القصيدة التاسعة والعشرين :

فتـور القيام قطيـع الكـلا ... م تفتـرُ عن ذي غروب خصـر
فيـدركنـا فغـم داجـن ... سـميع بصـير طـلوب نكر
ألصُ الضـروس حني الضلوع ... تبـوعٌ طلوب نشيط أشر(١٧)

والأبيات (٦ ، ٧ ، ٨ ، ٢٠) من القصيدة الحادية والثلاثين :

فهـل يسلين الهـم عنـك شـملة ... مداخـلة صـم العظـام أصـوص
تظاهـر فيها النيُ لاهـي بكـرة ... ولا ذات ضغـن في الزمام قموص
أووب نعـوب لا يواكـل نهـزهـا ... اذا قيـل سـير المدلجـين نصيص
أرنُ عليهـا قاربـاً وانتحت لـه ... طوالة أرساغ اليدين نحوص(١٨)

والبيت الثاني عشر من القصيدة الثانية والثلاثين :

سبـوحـاً جموحـاً واحضـارهـا ... كمعمعـة السـعف المـوقـد

والبيتين (١١ ، ١٢) من القصيدة الثالثة والثلاثين :

تقدُمُني نهـدة سـبوح ... صلَّبهـا العض والحيـال
كـأنها لقـوة طـلوب ... كـأن خـرطـومهـا منشـال

وصيغة « فعول » للمذكر والمؤنث ، ولا تلحقها في المؤنث علامة التأنيث لأنها بمعنى فـاعـل :

وقد جاءت الصفات على صيغة « فعيل » في الأبيات (١٣ ، ٢١ ، ٢٢) السابقة الذكر من القصيدة التاسعة والعشرين ٠ والأبيات (٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥) مـن القصيـدة الحاديـة والثـلاثـين :

فأصدرهـا تعـلو النجـاد عشـية ... أقـب كمقـلاء الوليـد شـخيص
فجحش عـلى أدبـارهـن مخلـف ... وجحش لـدى مكرَهـن وقيـص
وأصدرها بادي النواجـذ قـارح ... أقـب ككر الأنـدري محيص(١٩)

وصيغة « فعيل » للمذكر والمؤنث ، ولا تلحقها في المؤنث علامة التأنيث لأنها بمعنى « مفعول » ٠

أما البيت الخامس والأربعون من القصيدة الثالثة، فقد قطعت فيه الصفة عن الموصوف، وارتفعت على أنها خبر لمبتدأ محذوف ٠ وجاء الموصوف والصفات متفرقة :

٤٤ ـ وظل لثيران الصريم غماغم ... يداعسهـا بالسـمهري المعلـب
٤٥ ـ فكاب على حر الجبين ومتـق ... بمدريـة كأنهـا ذلقُ مشـعب(٢٠)

وجاء الموصوف مجموعاً والصفات متفرقة في البيت التاسع عشر من القصيدة الثالثة :

بمحنيـــة قد آزر الضـال نبتهـــا مجـــر جيـــوش غانمـين وخيِّب

وأهمل الشاعر المطابقة بين الصفة والموصـوف ، في البيت الثـامن والعشرين مـن القصيدة الثانية :

أيقتلني والمشـرفي مضاجعـي ومسنونة زرق كأنياب أغـوال

لم يطابـق في العـدد ، لأن الموصـوف المحذوف جمع : « سهام مسنونات » ولما أسقط الاسم وحلت محله الصفة جاءت مفردة « مسنونة » ، ثم أتى بصفتها جمعاً « زرق » ، ليبين أن المراد سهاماً لا سهماً واحدة ٠

وأهمل المطابقة في الحركة الاعرابية ،في البيت الثالث عشر من القصيدة الخامسة :

أخفُضُـه بالنقـر لمـا علوتـه ويرفع طرفاً غير جاف غضيض

فقد جاء الموصوف منصوباً والصفة الثانية مجرورة ٠ لأن الشاعر أراد نفي الصفة لا اثباتها فأتبع حركتها للصفة المنفية التـي قبلها (المضاف اليه) ، فكأنه قال : غير جاف غير غضيض ٠

أما البيت الثالث من القصيدة الحادية والعشرين :

٢ ـ حتى أبـير مالكـاً وكاهـلا

٣ ـ القاتلـين الملـك الحلاحـلا

فقد جاء الموصوف فيه متفرقاً ، والصفة مجموعة ٠ ولم يطابـق العدد ٠ فالموصـوف اثنان والصفة جمع ٠ فقد جمع الشاعر على المعنى ؛ لأن كل واحد من الموصوفين « مالكـاً وكاهلا » قبيلة لا فرد ٠

وكذلك أهمـل المطابقة في العـدد ، في البيت الرابع من القصيدة نفسها :

٤ ـ خـير معَدٍّ حسبـاً ونـائلا

« فخير » صفة لمالك وكاهل وليست صفة للملك ؛ لأن الملك كندي قحطاني ٠ وقد جاءت الصفة مفردة والموصوف اثنان ، وذلـك أن الصفة وردت في صيغة اسم التفضيل فلا حاجة للتثنيـة ٠

وأهمل المطابقة في الجنس ، في البيـت الثاني عشر من القصيدة التاسعة والعشرين:

برهـرهـــة رؤدة رخصـــة كخرعوبـة البانـة المنفطر(٢١)

وخرعوبة البانة قضيب البان اللـدن ٠ فقد أهمل المطابقة في ظاهر اللفظ ، وطابـق على المعنى ٠

أما البيت الأول من القصيدة الثانية :

ألا عم صباحاً أيها الطلل البالي   وهل يعمن من كان في العُصُر الخالي

ففيه وجهان أولهما أن العصر جمع العصر ، وهو الدهر · وفي هذا الوجه اهمال للمطابقة في العدد ، وقد أراد الشاعر العصر الخالي لا العصور الخوالي لأنه حدد المدة في البيت الثالث بثلاثين شهراً :

وهل يعمن من كان أحدث عهده   ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

فجاء الموصوف في صيغة الجمع ليعبر عما يحس به الشاعر من تباطؤ الزمن وتطاوله ، وللمبالغة فيما لحق الطلل من عفاء ، ثم آتت الصفة في صيغة المفرد ، لتزيل اللبس وتوضح المراد ·

أما الوجه الثاني فهو أن العُصُر لغة في الدهر ، كالعَصر والعُصر والعصر · آخذ ذلك صاحب اللسان عن اللحياني فقط ، وكان شاهده فيما ذهب اليه قول امرىء القيس هذا ·

☐ **العطف :**

يطابق المعطوف الاسم المعطوف عليه في حركته الاعرابية : الا أنه قد جاء في الشعر والقرآن والكلام ما يخالف هذا الأصل ، فخرّجه النحويون على المحل أو المعنى أو التوهم ·

وقد ورد ما يخالف المطابقة في البيت الحادي عشر من القصيدة الأولى :

١٠ ــ ألا رب يوم لك منهن ، صالح   ولا سيما يوم ، بدارة جلجل

١١ ــ ويومَ عقرت للعذارى مطيتي   فيا عجباً من رحلها المتحمل

فقد نصب « يوم » على المحل ، على تقدير فعل مضمر : أذكر يوم · أو رفع على المعنى : لك يوم منهن صالح ··· ويوم عقرت ، فيوم مرفوع الموضع مبني اللفظ لاضافته الى فعل مبني(٢٢) ·

والبيت الثامن والستين من القصيدة الأولى :

فظل طهاة اللحم من بين منضج   صفيف شواء ، أو قدير معجل

عطف قديراً على المحل ، كأنه قال : من بين منضج صفيف شواء أو قدير · وآجاز ذلك سيبويه في الشاهد : هذا ضارب زيدٍ وعمراً · فان شئنا نقل : هذا ضارب زيداً وعمرٍو ، وهذا ضارب زيداً وعمراً ، وهذا ضارب زيدٍ وعمرٍو ·

والبيت الثاني والسبعين من القصيدة الأولى :

١ ــ أصاح ، ترى برقاً ، أزيك وميضه   كلمع اليدين ، في حَبِيٍّ ، مكلل

٢ ــ يضيء سناه ، أو مصابيحُ راهب   أهان السليط بالذبال المفتل

لم يطابق الاسم المعطوف « مصابيح » المعطوف عليه « كلمع اليدين » ، على معنى : أو كمصابيح راهب · ورفع مصابيح على أنه معطوف على المضمر الذي في الكاف في قوله « كلمع اليدين » ،، والمضمر يعود على البرق ، وان شئت على الوميض ، ولكنه أضعف ·

والبيت الثالث والخمسين من القصيدة الرابعة :

٥٢ ـ ألا رب يوم صالح قد شهدته بتاذف ذات التل من فوق طرطرا

٥٣ ـ ولا مثل يوم في قذاران ظلته كأني وأصحابي على قرن أعفرا

نصب مثل على المحل على تقدير فعل مضمر : ولا شهدت مثل يوم ·

ولم نجد في شعر امرىء القيس مسائل تستحق التدوين في المطابقة بين اسم « كان وأخواتها » وخبرها ، وبين اسم « ان وأخواتها » وخبرها ، وبين اسم الفاعل وفاعله ، والمضاف والمضاف اليه ، والظرف ، وفعل المدح « نعم » والفاعل ، واسم الموصول والضمير العائد عليه ·

أما اهمال المطابقة في علم المعاني فيتجلى في الانتقال من أسلوب الى أسلوب ، كالانتقال من الحكاية الى الخطاب ، ومن الخطاب الى الغيبة · وهذا ما يسميه البلاغيون « الالتفات » ·

☐ الالتفات :

يرى السكاكي أن الالتفات هو الكلام من الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها ينقل كل واحد منها الى الآخر · وأن العرب تستكثر منه ، وترى أن الكلام اذا انتقل من أسلوب الى أسلوب فهو أدخل في القبول عند السامع ، وأحسن تطرية لنشاطه ، وأملأ باستدرار اصغائه · أما القزويني فيقول : « والمشهور أن الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الثلاثة بعد التعبير عنه بآخر منها » ·

وقد اعتمدت في رصد ظاهرة الالتفات عند الشاعر على رأي السكاكي فهو أشمل وألصق بمعاني الكلام من التحديد الضيق في تعريف القزويني ·

وقد ورد الالتفات من التكلم الى الخطاب في البيتين السابع والعاشر من القصيدة الأولى :

٧ ـ كدأبك من أم الحويرث ، قبلها وجارتها ، أمّ الرباب ، بمأسل

١٠ ـ ألا رب يوم ، لك منهن ، صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

والبيت السابع من القصيدة الثانية :

ليالي سلمى اذ تريك منصبا وجيداً كجيد الرئم ليس بمعطال(٢٣)

والأبيات السابع ، والثالث عشر ، والرابع‌عشر ، والخامس‌عشر ، من القصيدة الثالثة:

٧ ــ فان تنأ عنهـا حقبة لا تلاقهـا ... فانـك ممـا أحـدثـت بالمجـرب

١٣ــ فعينـاك غربا جدول في مفاضة ... كمـرّ الخليـج في صفيـح مصـوب

١٤ــ وانك لم يفخـر عليـك كفاخر ... ضعيـف ولـم يغلبـك مثـل مغلب

١٥ــ وانـك لم تقطع لبانـة عاشق ... بمثـل غـدو أو رواح مـؤوب(٢٤)

وفي البيتين : الأول ، والعشرين ، مـن القصيدة الرابعة :

١ ــ سما لك شوق بعد ما كان أقصرا ... وحـلت سـليمى بطـن قـوّ فعرعـرا

٢٠ــ فلمـا بدت حوران في الآل دونهـا ... نظـرت فلـم تنظـر بعينيـك منظـرا

والبيت الخامس عشر من القصيدة الثامنة :

أمن ذكر نبهـانيـة حـل أهلهـا ... بجـزع المـلا عينـاك تبتـدران

والبيت الخامس من القصيدة الرابعة عشرة :

اذا ذقـت فاهـا قلت طعم مدامـة ... معتقة ممـا يجيء بهـا التجـر

والبيت الأول من القصيدة الحادية والثلاثين :

أمن ذكر سـلمى أن نأتـك تنـوص ... فتقصـر عنهـا خطـوة أو تبـوص

والبيت الأول من القصيدة الثانية والثلاثين :

تطـاول ليلـك بالأثمـد ... ونـام الخلـي ولـم تـرقـد

والبيتين الأول والثالث من القصيدة الثالثة والثلاثين :

١ ــ عينـاك دمعهمـا سجال ... كـأن شـأنيهمـا أو شـال

٣ ــ مـن آل ليلـى وأيـن ليـلى ... وخـير مـا رُمتَ مـا ينـال

والبيت الثـالث من القصيدة الرابعـة والأربعين :

متـى تـر داراً من سـعاد تقف بهـا ... وتستجـر عينـاك الدمـوع فتدمعـا

وورد الالتفات من التكلم الى الغيبة ، في :

البيتين الخامس عشر ، والسادس عشر ، من القصيدة الرابعة :

١٥ ــ وكان لها في سالف الدهر خلة ... يسارق بالطـرف الخبـاء المستّرا

١٦ ــ اذا نال منها نظرة ريع قلبـه ... كمـا ذعرت كأس الصبـوح المخمّرا

والبيت الرابع من القصيدة الرابعة والعشرين :

أقـر حشـا امرىء القيس بـن حجر   بنـو تيـم مصـابيـح الظـلام

والبيت الثاني من القصيدة الثانية والثلاثين :

١ ـ تطـاول ليلـك بالأثمـد   ونـام الخلـي ولـم تـرقـد

٢ ـ وبـات وبـاتـت لـه ليـلة   كليـلة ذي العـائـر الأرمـد

وورد الالتفات من الخطاب الى الغيبة ، في :

البيت السابع والأربعين من القصيدة الأولى :

فيـا لك من ليـل ، كـأن نجـومـه   بكـل مغـار الفتـل شـدت بيذبـل

وفي البيتين الأول والثاني من القصيدة السادسة عشرة :

١ ـ يـادار مـاويـة بالحـائـل   فالسـهب فالخبتـين مـن عـاقـل

٢ ـ صـم صـداهـا وعفـا رسمها   واستعجمت عـن منطـق السائـل

وورد الالتفات من الغيبة الى الخطاب ، في :

البيتين الثامن ، والتاسع ، من القصيدة الثانية :

٨ ـ ألا زعمـت بسـباسة اليـوم أنني   كبـرت وألا يحسـن اللهـو أمثـالي

٩ ـ كذبت ، لقد أصبي على المرء عرسه   وأمنع عرسـي أن يُـزنَ بهـا الخـالي

والبيت الثامن عشر ، من القصيدة الرابعة :

أأسـماء أمسـى ودهـا قـد تغـيرا   سنبـدل ان أبدلـت بالـود آخـرا

أما البيت السابع والثلاثون، من القصيدة التاسعة والعشرين ، فان اهمال المطابقة فيه لا يندرج في تقسيمات علماء المعاني للالتفات ، حيث انتقل الشاعر من الافراد الى التثنية في الحديث عن فرسه ، فقال ،

وعـين لهـا حَـدْرة بـدرة   شُقّت مآقيهمـا مـن أخـر

ولعلنا نلحظ أن الالتفات في شعر امرىء القيس كان في جمهرته في الصبابة والوجد ، وكثر في حالات البعد والهجر والاخفاق ، في تغير الود ولوعة الفراق • أما الأبيات القليلة التي التفت فيها في حديثه عن الليل والفرس فهي غير بعيدة عن مشاعر الحب ووجد المحبين، بل خلاف ذلك فهي ذات صلة عميقة بالعشق والهجر ، كقوله :

فيـا لك من ليـل ، كـأن نجومـه   بكـل مغـار الفتـل شـذت بيـذبل

وما هذا الليل الا ليل العاشق المسهد ·وليس وصف الفرس ببعيد عن وصف المرأة عند امرىء القيس ، فهو مفتون بالخيل عاشقلها ، وحديث المرأة وحديث الفرس يعودان الى حاجةواحدة في نفسه، وهي اللذة والرغبة في اشباعها ، والمتعة في الحديث عنها · وقد عبر الشاعر عن ذلك بقوله :

كأني لم أركب جواداً للذة   ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال

ولعل الالتفات قد كثر عند الشاعر في احساسه بالوحدة والوحشة ، في تطاول الليل، وهجر الحبيبة · لذلك غلب عليه الالتفات من التكلم الى الخطاب ·واذا رجعنا الى الأسطورة التي رواها الشاعر اليوناني « أرستوفان » ،والتي تقول ان الانسان الأول قد شطر الى نصفين فشقه رجل وشقه امرأة ، ومن ذلك اليوم والانسان يبحث عن شقه الآخر ليكتمل به · نجد أن هذه الأسطورة تصدق الى حد بعيد على امرىء القيس ، فهو الجوال الأبدي والباحث الدائب عن شطره الثاني ، لا يمتلك الاحساس بوجوده وبفاعلية هذا الوجود الا بلقاء المرأة · وعندما يجد نفسه مشطوراً ، يتملكه احساس مريع بالوحشة وتهدد الوجود. فيلوذ بالصاحب والأنيس يخاطبه ويستعين به :

أعني على التهمام والذكرات   يبتن على ذي الهم معتكرات

لذلك كثرت الصحاب في قصائده : قفا نبك ، أصاح ترى برقاً ، بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه ··· ، وعندما يفتقد الصحاب يخلع من نفسه صاحباً ، يبثه نجواه كلما بكى، أو شكا ، أو تقطعت أسباب العشق · ومنه كثر الالتفات في غزله ، وغلب الالتفات من التكلم الى الخطاب على الأنواع الأخرى ·

☐ الضرورة الشعرية :

مرت معنا أبيات أهمل الشاعر فيها المطابقة ، وأجازها النحويون في الشعر لا في النثر، وسموا ذلك « الضرورة الشعرية » · فما الضرورة الشعرية ؟ ·

أفرد سيبويه في كتابه باباً سماه « باب ما يحتمل من الشعر » ، وقال فيه : « اعلم أنه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف من الأسماء » ، وقال أيضاً : « وهل زيد في الدار ؟ وكيف زيد أخذ ؟ · فان قلت كيف زيداً رأيت ؟ وهل زيد يذهب ؟ · قبح الكلام ولم يجز الا في الشعر » · وقال ابن جني في تعريف الضرورة : « اعلم أن الشاعر اذا اضطر جاز له أن ينطق بما يبيحه القياس ،وان لم يرد به أستعمال » ·

فالضرورة ما وقع في الشعر مما لا يقع في النثر · فهي ضرب من ضروب الشذوذ · فمثل هذا التصرف في النثر ، ان وجد يكون شاذاً ، وفي الشعر ضرورة · هذا ما ذهب اليه علماء العربية لأنهم أدركوا أن الشعر طبقة خاصة من الكلام ·

ويرى ابراهيم أنيس أن الوزن الشعري والقافية وراء فكرة الضرورة · وفي هذا الرأي جانب من الحقيقة ، فالشاعر قد يصرف ما لا ينصرف ، أو يحذف ما لا يحذف ، أو يقدم ما حقه التأخير ، أو يهمل المطابقة ، يضطره الى ذلك الوزن ، وتلزمه القافية ·

غير أن الشاعر قد يخرج عن القاعدة دون ضرورة من وزن أو قافية ، متوخياً في ذلك معنى دقيقاً أراده ، أو قاصداً الى منح المعاني ظلالاً وألــواناً ، أو معبــراً عن أمور وأحــوال في النفس · لأن الكلمة تأخذ معناها من سياقها في الجملة ، كما تمنح الصياغة للجملة معناها. وأي تغير في الصياغة سواء أصغر أم أكبــر ، يؤدي الى تغــير في المعنى · وفيما مر معنــا شواهد على ذلك ، فمثلا ، قول الشاعر :

ألا عِم صباحاً أيهــا الطلــل البالي   وهل يعمن مــن كان في العصر الخالي

عادت فيه « من » على غير العاقل وحقــه أن يستعمل « مــا » · ولم يضطره الى ذلك وزن ، وانما أراد الشاعر في خطاب الطلــل أهله الذين ارتحلوا عنه ·

وقد بين القزاز القيرواني أن بعض الضرورات الشعرية يأتي بها المعنى وليس الوزن والقافية ، قال : « العرب تتسع فتذكر المــؤ نث لمعنى تخرجه له يؤول به الى التذكــير · كما قال امرؤ القيس :

بــرهــرهـــة رؤدة رخصـــة   كخرعــوبــة البانــة المنفطــر

فذكّر الخرعوبة والبانة ، لأنه يريد : الغصن ، أو نحوه من المذكر · » ·

ومن ذلك نخلص الى أن الضرورة الشعرية ليست انصياعاً للوزن والقافية بالضرورة ، فقد تكون لغرض بلاغي أو معنوي أو نفسي ·

* * *

☐ الحواشـــي :

١ ـ اعتمدت في رصد الظاهرة في المعلقة على شرح القصائد العشر للتبريزي ، وعلى ديوان امرىء القيس في بقية شـعره، ورصدت القسمين الأول والثاني من الديوان ، أما الزيادات والمنحول فلم تدخل في هذه الدراسة ·

٢ ـ اللعاع : القليل الرقيق من النبت والبقل · والربة : نبت أيضا · وقوله تجبر : أي كثر نباته · والبلائق : المواضع فيها المياه · وقوله خضرا : يعني الماء · وقليص : كثير·

٣ ـ غير مفاضة : أي خميصة البطن ضامرته · والسجنجل : المرآة بالرومية ·

٤ ـ البازل : التي انفطر نابها في السن التاسعة · والشملال : الناقة السريعة الخفيفة ·

٥ ـ الخبوب : التي تغب في سيرها · ومشيحا : أي منجدا ·

٦ ـ القطــر : عود البخور ·

٧ ـ المخيلة : الخيلاء والتكبر ·

٨ ـ الشملة : الخفيفة السريعة · والمداخلة : أي مداخــلة الخلق · والأصوص : الناقة الحائل التي لم تلقح ولم تحمل ؛ فهو أشد لها ·

٩ ـ الــدوم : شــجر ·

١٠ـ غوارب رمل : يعني أوائله · والألاء : شجر ، واحده ألاءة · والشبرق : شجر · وعامدين لنية : أي قاصدين الوجه الذي يريدونه · والجسرة : الناقة الطويلة · والأمون : الناقة الموثقة الخلق · والخيفق : الطويل ·

١١ـ الخنوف : الذي يخنف بيديه ، أي يرمي بهما في السير ،وهو من وصف الحمار الوحشي · والزماع : الشعرات المدلاة في مؤخر الرجل من ذوات الظلف · واستعارها هنا لشعر الرسغ ·

١٢ـ الطلا : ولد الظبية والبقرة · والميثاء : سيل الوادي · والمحلال : الذي يحل عليه كثيرا · والمنصب : الثغر المستوي النبت · والمفاضة : العظيمة البطن · والمتفال : التاركة الطيب حتى تقبح رائحتها · والمجبال : العظيمة الخلق ·

١٣ـ قوله « على ذات لوث » : أي ناقة ذات قوة • والسهوة : اللينة المشي السهلة • والمذعان : المذللة المطاوعة •
١٤ـ والطفلة : الرخصة الناعمة •
١٥ـ الجسرة : الناقة النشيطة • والذمول : التي تسير سيرا سريعا • ومعنى « صام النهار » قام واعتدل •
١٦ـ السن : الثور الوحشي • والسنيق : الصخرة الصلبة • والسناء : الارتفاء وكذلك السنم •
١٧ـ الغروب : حدة الأسنان • وخصـر : بارد • والفغم : المولع بالشيء ويريد هنا كلبا • والص : أي ملتصقة بعضها الى بعض •
١٨ـ الشملة : الناقة الخفيفة السريعة • والأصوص : الناقة الحائل التي لم تلقح ولم تحمل • والني : الشحم ، ولا ذات ضغن : أي لا تضغن الى موطنها وموضعها ؛أي لا تنزع أليه • وقموص من القماص وهو عيب • والنهز : الجذب • والرنة والرنين : نهيق الحمار • وقاربا : يعني طالبا الماء • والنحوص من الابل : التي لم تحمل •
١٩ـ الأقب : الضامر البطن • وشخيص : أي مرتفع • والوقيص : الذي سقط فاندقت عنقه • والكر : الحبل • والأندري الرجل المنسوب الى الأنـدر ، وهي موضـع في الشام •والمحيص : الشديد الحبل •
٢٠ـ الصريم : المنقطع من معظم الرمل • والغماغم : الاصوات • ويداعسها : يطاعنها • والسمهري : الرمح الشـديد • والمدرية : القرن • وذلك كل شيء : حده • والمشعب :مخرز يشعب به •
٢١ـ البرهرهة : الرقيقة الجلد ، ويقال : هي الملساء المترجرجة • والرؤدة : الرخصة الناعمـة السريعة الشـباب • والرخصة : اللينة الخلق • والغرعوبة : القضيب الغض اللدن • والبانة : يريد شجر البان • والمنفطر : الذي ينفطر بالـورق •
٢٢ـ انظر التبريزي ، شرح القصائد العشر : ٢٥ •
٢٣ـ المنصب : الثغر المستوي النبت •
٢٤ـ المؤوب : من التاويب ، وهو أن يسير النهار كله حتى يؤوب صاحبه مع الليل فينزل ويستريح •

★ ★ ★

□ المصـادر والمراجـع :

١ ـ القرآن الكريم •
٢ ـ التخليص في علوم البلاغة ، لجلال الدين القزويني ، شرح عبد الرحمن البرقوقي ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ١٩٣٢ م •
٣ ـ الخصائص ، لأبي الفتح عثمان بن جني ، القاهـرة ،مطبعة الهلال ، ١٩١٣ م •
٤ ـ ديوان امرىء القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٩ م
٥ ـ ديوان الاعشى ـ تحقيق الدكتور محمد حسين ، مكتبـة الآداب بالجماميز ، مصر ، ١٩٥٠ م •
٦ ـ شرح القصائد العشر ، للخطيب التبريزي ، تحقيـق:• فخر الدين قباوة ، المكتبة العربية ، حلب ، ١٩٦٩ م •
٧ ـ ظاهرة الشذوذ في النحو العربي ، فتحي عبد الفتـاح الدجني ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٤ م •
٨ ـ الكتاب ، لسيبويه ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، دار الكتاب العـربي للطباعـة والنشـر ، القاهرة ، ١٩٦٦ ـ ١٩٧١ م •
٩ ـ لسان العرب ، لابن منظور ، تحقيق عبدالله علي الكبيرومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي ، دار المعارف بمصـر ، ١٩٧٩ م •
١٠ـ من أسرار اللغة ، ابراهيم أنيس ، الطبعة الثالثة ،المكتبة الانجلومصرية ، ١٩٦٦ م •
١١ـ ما يجوز للشاعر في الضرورة ، محمد بن جعفر القزازالقيرواني ، تحقيق المنجي الكعبي ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١ م •
١٢ـ نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثانـي والثالث الهجريين ، مصطفى صالح جطل ، رسالة دكتوراة ، نسخة موجودة بمكتبة كلية الآداب ، في جامعة حلب •

الجنّ وأحوالهم في الشعر الجاهلي

إعداد: عبدالغني زيتوني

لم تكد تخلو أمة من الأمم القديمة من الاعتقاد بوجود عالم غير مرئي في هذه الحياة ، يزخر بمخلوقات تمتلك قوى خارقة تصنع الخير والشر، دعيت تارة بالآلهة وتارة بالجن وتارة ثالثة بالأرواح . فاذا بحثنا في أخبار العرب الجاهليين وتصوراتهم فاننا نجد أنهم كانوا يتخيلون وجود كائنات خفية ، لها قوى خارقة ، تملأ بواديهم وفلواتهم ، وتتصف بمقدرة عظيمة وسطوة جبارة تنفعان حيناً وتضران أحياناً كثيرة ، وقد دعوا هذه الكائنات بالجن .

فما القصد بالجن ؟ جاء في لسان العرب مادة (جنن) : « الجن نوع من العالم ، سموا بذلك لاجتنانهم عن الأبصار ، ولأنهم استجنوا من الناس فلا يُرون . والجمع : جنان ، وهم الجنة . والجان أبو الجن خلق من نار ، ثم خلق منه نسله . والجني :منسوب الى الجن والجنة » .

☐ عالم الجن :

لقد عرف العرب الجاهليون الجن معرفة واسعة ، حتى بلغ بهم الأمر أن جعلوا الجن عالماً شبيهاً بعالمهم في الجزيرة العربية . ذلك أن الجن يتألفون من عشائر وقبائل تربط بينها رابطة القربى وصلة الرحم ، فمن قبائلهم الشهيرة قبيلة « مالك بن أقيش »(١) وقبيلة « بني الشيعبان »(٢) .

أما سكناهم فهي الأماكن المقفرة والمنازل المهجورة ، ذلك « أن الأعراب تزعم أن الله، عز ذكره ، حين أهلك الأمة التي تسمى وبار، كما أهلك طسماً وأميماً وجاسماً وعملاقاً وثمود وعاداً ، أن الجن سكنت منازلها وحمتها من كل من أرادها »(٣) . وقد ذكر الأعشى

حجراً ، وهي ديار ثمود البائدة ، وكيف أن الجن قد اجتمعت حولها تصوت وتصيح(٤) :

أو لم تري حِجراً وأنت (م) حكيمة ولما بها

ان الثعالب بالضحى يلعبن في محرابها

والجن تعزف حولها كالحُبْش في محرابها

ان الشعراء الجاهليين قد أسهبوا كثيراً في وصف الأماكن المقفرة والفلوات الواسعة التي قطعوها ، وهم يسمعون عزيف الجن في نواحيها . ويظهر أن ذلك العزيف لا يسمع الا في مجاهل الصحراء المخيفة ، وفي المفاوز البعيدة في أحشاء الجزيرة العربية . فهذا الأعشى أيضاً يصف احدى هذه المفاوز في قوله(٥) :

ويهماء تعزف جِنَّانها مناهلها آجنات سُدَم

كما يوغل في تصوير رهبة البادية التي تنبعث في أرجائها صيحات الجن المرعبة(٦) :

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن ، في الليل ، في حافاتها زجَل

وذاكم زهير بن أبي سلمى يصور في شعره بلدة نائية عن العمران ، قد توطنت فيها الجن فأصبحت ممتلئة بأصواتهم المخيفة ، حتى ان الثعالب لتصرخ مذعورة منها(٧) .

وبلدةٍ ، لا ترام ، خائفة زوراء مغبرة جوانبها

تسمع للجن عازفين بها تضبح من رهبة ثعالبها

وذكر طرفة بن العبد في شعره طريقاً مجهولة ، قد توطنها الجن منذ أقدم الأزمان فهم يملأون جنباتها بصيحاتهم وصرخاتهم(٨):

وركوبٍ تعزف الجن به قبل هذا الجيل من عهد أبدْ

وكذلك فان بشر بن أبي خازم يصور أرضاً قفراً ، في وقت الظهيرة ، حيث الشمس ترسل لهيبها وشواظها على الرمال ، هذه الأرض لا يؤنس فيها الا لعزيف الجن ، ويا له من أنس موحش !(٩) :

وخرقٍ تعزف الجنان فيه فيافيه يطير بها السهام

والجن في تصور الجاهليين لا يكتفون بارتياد الأماكن المقفرة والمنازل المهجورة ، وانما يتخذون مطاياهم من حيوانات الصحراء متنقلين عليها ، ولا سيما الحيوانات التي تعيش في مواطنهم ، كالنعام والظباء واليرابيع والقنافذ والحيات والعقارب وما شابهها(١٠) .

وقد قدمنا أن الجن تكون قبائل لها زعماؤها ، وربما ظهر أفرادها للعرب وتكلموا معهم بكلام يفهمونه . فمن ذلك شعر ينسب الى شمر بن الحارث الضبي ، وصف فيه اجتماعه بنفر من سادات الجن ودعوته لهم الى الطعام(١١) :

ونـار قـد حضأتُ بُعيد هـدءٍ بدار لا أريـد بهـا مقامـا
سوى تحليـل راحلةٍ ، وعين أكالئهـا مخافـة أن تنامـا
آتوا ناري فقلت : منون ، قالوا : سراة الجـن ، قلت : عموا ظلاما
فقلت : الى الطعـام ، فقال منهم زعيم : نحسدُ الانس الطعامـا

فاذا حدث أن قتل انسان أحد أفرادالجن، عامداً أو خطأ ، فان قبيلته تثور ثائرتها ، وتنهض للثأر من القاتل الانسي وقبيلته ،كماهي عادة الجاهليين في الثأر . ولا يحدث ذلك في هدوء . وانما تتبعه ضجة صاخبة وغبرةعظيمة تكاد تحجب السماء عن الأعين ، مما يدخلُ الرهبة في نفوس البشر .

ومصداق ذلك هذه الخرافة التي وردتعن الجاهليين اذ زعموا أن جنياً أتى الى مكة وطاف بالكعبة ثم عاد ، حتى اذا كان في بعضدور بني سهم قتله رجل منهم ، فثارت بمكة غبرة عظيمة لم تبصر لها الجبال ، وأصبحمن بني سهم على فرشهم موتى كثير من قتل الجن . فنهضت بنو سهم وحلفاؤها ومواليهاوعبيدها ، فركبوا الجبال والشعاب ، فما تركوا حية ولا عقرباً ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام الا قتلوه لأنها مطايا الجن . فأقاموا بذلك ثلاثاً ، فسمعوافي الليلة الثالثة علىجبلأبي قبيس هاتفاً يهتف بصوت جهوري : « يا معشر قريش : أللهَ اللهَ فان لكم أحلاماًوعقولا ! اعذرونا في بني سهم ، فقد قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم ، ادخلوا بيناوبينهم بالصلح ، نعطيهم ويعطوننا العهد والميثاق ألا يعود بعضنا لبعض بسوء أبداً » . ففعلتقريش بذلك ، واستوثقوا لبعض من بعض ، فسميت بنو سهم ، العياطلة ، قتلة الجن(١٢) .

ومن هنا نجد أن الجن ، فيما زعم الجاهليين ، أشبه شيء بالبشر ، وخاصة بالعرب، فهم يعتقدون في مكة اعتقاد العرب فيها ،فيطوفون بكعبتها ، ثم هم يثأرون لقتلاهم ، واذا حزبهم امر تحالفوا مع الانس كما تتحالف القبائل العربية على عدم الاعتداء .

☐ صورة الجن :

اذا أردنا معرفة الجنيوصورتهالحقيقية ، في أذهان العرب الجاهليين ، فاننا لانكادنعثر على نص يوضح لنا هذا الأمر ، وانما توجدهنالك صفات عامة لصقها بعضهم بالجن ، ومع ذلك فان صورة الجني تبقى مبهمة غيرواضحة المعالم . فالشاعر لبيد بن ربيعة يذكر في معلقته جن البدي ، ويصفها بأنها راسيةالأقدام ، مما قد يوحي بأنه يتصور الجنذوي قامات مديدة وأرجل طويلة ، ومن ثم فانأجسامهم ضخمة هائلة(١٣) :

وكثيرة غرباؤهـا مجهولـة تُرجى نوافلهـا ويخشى ذامها
غلب تشذّر بالذحول كأنهـا جـن البديّ رواسياً أقدامهـا

ويبدو أن الجن يتفاوتون في الأحجام والأشكال، فمنهم العامة ومنهم المردة عتاةالجان، وربما كان هؤلاء هم الذين يكلفون بأصعب المهام . وقد أشار الأعشى في شعره الى أحد

أولئك المردة ، حيث انتصب في عمق البحار ، يحرس لؤلؤة كبيرة ، مانعاً عنها الغواصين الذين يبذلون جهدهم في الوصول اليها والظفر بها (١٤) :

ومارد من غواة الجن يحرسها ... ذو نيقة مستعدٌ ، دونها ترقا

ليست له غفلة عنها يطيف بها ... يخشى عليها سرى السارين والسرقا

وأقوى أنواع الجن لها أمكنة معينة ، ولعل أهمها أرض عبقر . وقد بيَّن الجاحظ أن العرب الجاهليين تفرق بين مواضع الجن اذ قال : « فاذا نسبوا الشكل منها الى موضع معروف فقد خصوه ، من الخبث والقوة والصرامة ، بما ليس لجملتهم وجمهورهم ... ولذلك قيل لكل شيء فائق أو شديد : عبقري»(١٥) . فمن عبقر جن متميزون من جملتهم وجمهورهم بالخبث والقوة والعرامة ، ولعلهم متميزون أيضاً بالشكل والصورة .

وقد ذكر زهير جن عبقر ، مشبهاً فرساناً بهم ، في قوله (١٦) :

اذا فزعوا طاروا الى مستغيثهم ... طوال الرماح لا ضعاف ولا عزل

بخيل عليها جِنة عبقرية ... جديرون يوماً أن ينالوا فيستعلوا

وشبه حاتم الطائي الفتيان الأقوياء على الخيل ، وهم يشهرون رماحهم، بجن عبقر(١٧)

عليهن فتيان كجنة عبقر ... يهزون بالأيدي الوشيج المقوما

□ مقدرتهم :

اذا كانت صورة الجن غامضة في الشعر الجاهلي فان مقدرتهم الفائقة تبدو جلية واضحة . فاذا أرادوا وصف الفرسان بالقوة الشديدة والشجاعة الباسلة فانهم يشبهونهم بالجن ، مما يدل على تصورهم الجن ذوي مقدرة عظيمة وقوة هائلة . ففضلا عن الأبيات السابقة فان النابغة الذبياني يشبه الفرسان الأشداء بجن على ظهور الخيل (١٨) :

جنٌ عليها مساعيرٌ لحربهم ... شم العرانين من فتوٍ ومن شيبِ

ويقول أيضاً في صورة مماثلة(١٩) :

وضُمرٍ كالقداح مسومات ... عليها معشر أشباه جنٍ

والجن في مقدرتهم أن يبنوا البناء المؤلف من أعمدة كبيرة وحجارة ضخمة ، يعجز البشر عن حملها أو جلبها من أمكنتها . لذلك نسب كثير من العرب الجاهليين بناء مدينة تدمر الى الجن ، ويؤكد النابغة هذه النسبة في قوله مادحاً النعمان بن المنذر(٢٠) :

ولا أرى فاعلا في الناس يشبهه ... وما أحاشي من الأقوام من أحد

الا سليمان اذ قال الاله له ... قم في البرية فاحددها عن الفنَدِ

وخيِّس الجن اني قد أذنت لهم ... يبنون تدمر بالصفاح والعمد

لقد اعتقد العرب الجاهليون أن الجن يسخرون تلك المقدرة الخارقة في أمرين هما : الخير والشر .

□ قوى الخير وشياطين الشعراء :

ان الجن قد ينفعون الناس إما رداً على جميل صنع لهم ، وإما اذا كانوا ممتلكين لموهبة الشعر فانهم حينذاك يلازمون شعراء معينين، يلهمونهم النظم ويوحون اليهم بالجيد من القول .

ففي تصور الجاهليين أن بعض أماكن الجن تمتلىء بالرزق الوفير ، فهي بحسب قول الجاحظ : « من أخصب البلاد وأكثرها شجراً وأطيبها ثمراً ، وأكثرها حَباً وعنباً ،وأكثرها نخلا وموزاً »(٢١) . والعرب الذين يسكنون قرب تلك الأماكن ، ولا يكون بينهم وبين الجنّة عداء ، فانهم يتنعمون بتلك الخيرات وتطيب لهم الحياة وتقر أعينهم بذلك الجِوار (٢٢) .

واذا أعان أحد العرب جنياً من غير أن يشعر ، فان هذا الجني لا ينسى المعروف ، وانما سيظل منتظراً فرصة يكون فيها العربي محتاجاً الى المساعدة عند ذاك يقدم له العون ويجزيه خير الجزاء(٢٣) .

ومن المعروف أن اليونانيين القدماء كانت لهم آلهات للشعر ، يستلهمونها قصائدهم ويتغنون بما تمنحهم من صور جميلة وأخيلة مبتكرة . وكذلك كان شأن الشعراء الجاهليين اذ كانوا يدعون أنهم يتلقون الشعر من كائنات تتمتع بمزايا خارقة ، لكنهم لم يجعلوها آلهات أو ربات وانما تخيلوها شياطين من الجن . فكانوا « يزعمون أن مع كل فحل من الشعراء شيطاناً ، يقول ذلك الفحل على لسانه الشعر» (٢٤) .

فمن ذلك ما كان يدعيه الأعشى من أن له جنياً اسمه مِسحَل ، يلازمه ويلقي على لسانه الشعر ، فينتصر به على الخصوم والأعداء ، ويفحم به الشعراء الهجائين . وقد صور ذلك في قوله يهجو قوماً استعانوا عليه بشاعر يدعى جهنّام ، فاستعان عليهم بشيطانه(٢٥) :

فلما رأيت الناس للشر أقبلوا ... وثابوا الينا من فصيح وأعجم
دعوت خليلي مسحلا ودعوا له ... جهنّام جدعاً للهجين المذمم
حباني أخي الجني نفسي فداؤه ... بأفيح جياش العشيات خضرم
فقال ألا فانزل على المجد سابقاً ... لك الخير قُلّدْ إذ سبقت وأنعم

وقد ذكره في موضع آخر من شعره ، وأشار الى أنه خليل يلازمه دائماً ، وأنه شيطان شعر يعينه على اجادة الشعر والنبوغ فيه(٢٦) :

وما كنت شاحرداً ولكن حسبتني ... اذا مسحل سدى لي القول أنطق

شريكان فيما بيننا من هوادة صفيان : جني وانس موفق
يقول ، فلا أعيا لشيء أقوله كفاني لا عي" ولا هو أخرق

وكان حسان بن ثابت يزعم أيضاً أن له جنياً يلهمه الشعر ، ويوشيه أحسن الوشي ، ويجوده فيظفر به على الشعراء(٢٧) :

لا أسرق الشعراء ما نطقوا بل لا يوافق شعرهم شعري
اني أبى لي ذلكم حسبي ومقالة كمقاطع الصخر
وأخي من الجن البصير اذا حال الكلام بأحسن الحبر

وعلى هذا فان الجن قد ينفعون الناس فيقدمون لهم العون ويلهمونهم الجيد من الشعر اذا كانوا شعراء · غير أن منفعتهم تكاد تكون في مجال ضيق ، وفي حوادث قليلة ، أما ضررهم فهو المشهور عنهم ·

□ **قوى الشر :**

لقد كان العرب الجاهليون يخشون الجن خشية شديدة ، وكانت تشيع بينهم أخبار عن أفراد قتلهم الجن أو اختطفوهم أو سلبوهم شيئاً من انسانيتهم · « فقد قتلت الجن مرداس ابن أبي عامر ، كما قتلت سعد بن عبادة · واستهووا سنان بن حارثة ليستفحلوا ، فمات فيهم ، واستهووا طالب بن أبي طالب فلم يوجد له أثر ، واستهووا عمارة بن الوليد بن المغيرة، ونفخوا في احليله فصار مع الوحش »(٢٨) ·

وفضلا عن ذلك فان الجن يترصدون بمن يدنو من أماكنهم ، متعمداً أو غالطاً ، فيثيرون في وجهه التراب ، مما يؤدي الى عماه أو قتله · بل ان منهم متخصصين بشرور معينة حيث انهم يخبلون الناس ويسلبونهم عقولهم · لذلك سماهم العرب بالخابل والخبل · وقد ذكرهم أوس بن حجر في قوله(٢٩) :

لليلى بأعلى ذي معارك منزل خلاء تنادى أهله فتحملوا
تبدل حالا بعد حال عهدته تناوح جِنّان بهن وخبَّل

وافتخر حاتم الطائي بأنه يجود على الانس والجن من خبل وغيرهم كرماً وعطاء ، فقال(٣٠) ·

مهلا ، نوار ، أقلي اللوم والعذلا ولا تقولي لشيء فات ما فعلا
ولا تقولي لمال كنت مهلكه مهلا، وان كنت أعطي الجن والخبلا

وكان من أعظم مصائبهم وأقسى شرورهم مايسببونه من داء قاتل ومرض مميت هو الطاعون ، اذ كان الجاهليون يتصورونه طعناً من الشيطان ، لذلك دعوا الطاعون برماح

الجن · وقد زعم هذا الزعم حسان بن ثابت حين أرجع طاعوناً حل بالشام الى وخز الجن ، فقال(٣١) :

فأعجـل القوم عـن حاجاتهم شغـل   من وخز جن بأرض الروم مذكور

ولخوفهم الشديد من شر الجن فان كثيراً منهم كانوا ، اذا نزلوا أرضاً منقطعة عـن العمران قام أحدهم واستعاذ بالجني ، سيد تلك الأرض ، ليدرأ عنهم الأذى · وقد أشار القرآن الكريم الى هذا الأمر في قوله تعالى :« وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً »(٣٢) ·

وجاء في تفسير الآية : « كانت عادة العرب في الجاهلية أنهم اذا نزلوا وادياً أو مكاناً موحشاً ، من البراري وغيرها ، يعوذون بعظيم ذلك المكان من الجان أن يصيبهم بشيء يسوؤهم، كما كان أحدهم يدخل بلاد أعدائـه في جوار رجل كبير وذمامه وخفارته ، فلما رأت الجن أن الانس يعوذون بهم من خوفهم منهم ، زادوهم رهقاً أي خوفاً وارهاباً وذعراً(٣٣) ·

وحينما كانوا يعوذون بالجن فانهم كانوا يخاطبونهم بلهجة ، فيها التذلل لهم والتمجيد لسيدهم ، كي يمن عليهم بالرعاية والحماية، قال أحدهم ، وقد نزل أرضاً موحشة(٣٤) :

هيا صاحب الشجراء هل أنت مانعي   فانـي ضيـف نـازل بفنائكـا
وانـك للجنّان في الأرض سيـد   ومثلـك آوى في الظـلام الصعالكا

ولكن يبدو أن التعوذ لا يفيد دائماً ، فهذا رجل استعاذ بعظيم واد نزل فيه ليحميه هو ولده ، فلم يمنع ذلك من أن يأتي أسـدويفترس ابنه ، فعبر عن خيبته بقوله(٣٥) :

قـد استعذنـا بعظيـم الـوادي   مـن شر ما فيه مـن الأعـادي
فلم يجرنا مـن هزبر عـادي

فكائنات الجن تملأ الصحراء ، ولا سيما الأماكن النائية عن العمران ، وللجن في مخيلة العرب الجاهليين أشكال هائلة مخيفة ، وقوى للخير ينفعون بها الناس ، وقوى للشر ترهبهم وتفزعهم · ولعلنا لا نغلو اذا قلنا انه لو اكتملت لدينا تفصيلات أكثر عن تلك الحوادث وأمثالها من عالم الجن لجلّيت لنـا أساطير عربية متكاملة ، لا تقل عن أساطير الاغريق القدماء خصباً في الخيال وغنى في التصوير ·

★ ★ ★

الحواشي :

١ ـ السيرة النبوية : ٤٢٣/١
٢ ـ شرح ديوان حسان بن ثابت : ص ٤٢٣ ·
٣ ـ الحيوان : ٢١٥/٦ ·
٤ ـ الديوان : ص ٢٥١ ·
٥ ـ الديوان : ص ٣٧ ·
٦ ـ الديوان : ص ٥٩ ·
٧ ـ الديوان : ص ٢١٢ ·
٨ ـ الديوان : ص ١٣٤ ·
٩ ـ الديوان : ص ٢٠٣ ·
١٠ ـ الحيوان : ٤٧/٦ ·
١١ ـ الحيوان : ١٩٧/٦ ·
١٢ ـ اخبار مكة : ١٢/٢ ·
١٣ ـ الديوان : ص ٣١٧ ·
١٤ ـ الديوان : ص ٣٦٧ ·
١٥ ـ الحيوان : ١٨٩/٦ ·
١٦ ـ الديوان : ص ٣٥ ·
١٧ ـ الحيوان : ١٨٩/٦ ·
١٨ ـ الديوان : ص ٩١ ·
١٩ ـ الديوان : ص ٢٠٠
٢٠ ـ الديوان : ص ١٣ ·
٢١ ـ الحيوان : ٢١٥/٦ ·
٢٢ ـ الحيوان : ١٨٣/٦ ·
٢٣ ـ عجائب المخلوقات : ص ٢٣٩ ·
٢٤ ـ الحيوان : ٢٢٥/٦ ·
٢٥ ـ الديوان : ص ١٢٥ ·
٢٦ ـ الديوان : ص ٢٢١ ·
٢٧ ـ الديوان : ص ١٧٣ ·
٢٨ ـ الحيوان : ٢٠٨/٦ ـ ٢١٠ ·
٢٩ ـ الديوان : ص ٩٤ ·
٣٠ ـ الديوان : ص ٧٣ ·
٣١ ـ الديوان : ص ٢١٩ ·
٣٢ ـ سورة الجن : الآية ٦ ·
٣٣ ـ تفسير ابن كثير : ٤٢٨/٤ ·
٣٤ ـ بلوغ الأرب : ٣٢٦/٢ ·
٣٥ ـ بلوغ الأرب : ٣٢٦/٢ ·

★ ★ ★

مصادر البحث :

فضلا عن القرآن الكريم ودواوين الشعراء المذكورين فان اهم المصادر هي ·

ـ اخبار مكة للازرقي : مكة ١٣٥٢ هـ
ـ بلوغ الارب في معرفة احوال العرب لمحمود شكري الآلوسي : مصر ١٣٤٣ هـ ·
ـ الحيوان للجاحظ : تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ١٩٦٥ ·
ـ عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني : ١٩٧٠ ·

★ ★ ★

مؤرخو العمران والأوابد بدمشق

حتى نهاية العهد العثماني

عبد الرزاق معاذ

للتاريـخ العمـراني أهمية لا يستهان بها باعتباره فرعاً من فروع التاريخ ، مثله مثل التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي • وقد أولاه المـؤرخـون العــرب المسلمون أهمية كبيرة ، فالسخاوي (المتوفى عام ٩٠٢ هـ) عندمـا ذكر النواحي التي يتناولها علم التاريـخ ، عدّ التاريخ للأوابد والعمران «كبناء جامع أو مدرسة أو قنطرة أو رصيف أو نحوها »(١) من ضمنها •

وكذلك فان معرفة الطوبوغرافية التاريخية والشواهد الأثرية بالنسبة للباحث الذي يريد دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمدن الاسلامية ، تعد أمراً لا مفر منه(٢) • فلا بد للباحث ، بادىء ذي بدء ، من أن يحدد معالم المسرح الذي جرت فيه الوقائع والأحداث ويبينه •

وقد وعى مؤرخونا الأقدمون هذه الحقيقة، ونلمس ذلك فيما خلفوه لنا من مؤلفات، ولنضرب على ذلك أمثلة تتعلق بدمشق : فابن عساكر (المتوفى عام ٥٧١ هـ) في كتابه « تاريخ مدينة دمشق » ذي الثمانين مجلدة ، خصص القسم الأول من المجلدة الثانية للحديث عن خطط دمشق وأوابدها ، فكأنه ــ كما يقول الباحث الفرنسي اليسييف ــ وضع «الديكور» للمسرح الذي تجري فيه الأحداث، وتلعب فيه الشخصيات التي يترجم لها في مجلداته الثمانين أدوارها(٣) •

هذه الرؤية الذكية نجدها أيضاً عند ابن طولون الصالحي (المتوفى عام ٩٥٣ هـ) في كتابه « القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية » الذي أراد أن يعرّفنا فيه بتاريخ الصالحية ومن مرّ بها من أشخاص وما ألمّ بها من أحداث ، من خلال عرضه لأماكنها وأوابدها ، وضمن اطارها الحقيقي • وكذلك فعل من قبله أستاذه النعيمي (المتوفى

عام ٩٢٧ هـ) عندما أرخ للحياة الثقافية بدمشق في كتابه المشهور باسم « الدارس في تاريخ المدارس » ·

ونذكر مثالا أخيراً الشيخ عبد القادر بن بدران (المتوفى عام ١٣٤٦ هـ) ، الذي فكر بكتابة تاريخ دمشق ، فرأى أن يجعل السفر الأول من أسفاره الثلاثة لذكر المعاهد والآثار، ولم يتح له على ما يبدو انجاز غير هذا السفر(٤) ·

وبحثنا هذا خصصناه للحديث عن المؤرخين الذين ألفوا كتبا أو رسائل معنية بوضوح بالتأريخ للعمران والأوابد والطوبوغرافية التاريخية بدمشق ، وذلك حتى نهاية العهد العثماني · وقد استثنينا من ذلك المؤلفات التي تدخل في باب الفضائل والمحاسن والزيارات والرحلات ، وما جاء عرضا في المصادر العامة ·

★ ★ ★

١ ـ يبدو أن أول من تطرق مباشرة للكتابة حول موضوع في تاريخ دمشق العمراني ، هو القاضي أبو بكر **أحمد بن المعلى** الأسدي الدمشقي ، المتوفى عام ٢٨٦ هـ/ ٨٩٩ م · فقد ألف « جزءاً في خبر المسجد الجامع وبنائه » · وهذا المؤلف فُقد ولم يصلنا(٥)، ولكن وصلنا منه بعض مانقله عنه ابن عساكر في تاريخه(٦)، والذي لم ينقله مباشرة من كتاب ابن المعلى ، ولكن وصله عن طريق الرواة · وكذلك ابن جبير في رحلته(٧) · وكلاهما نقل خبر اقتسام المسجد الجامع بين المسلمين والنصارى بعد الفتح(٨). ويبدو أن ابن المعلى استند على ما بين يديه من سجلات رسمية ، بوصفه قاضي دمشق ، في بيان هذا الاقتسام· وكذلك نقل ابن عساكر عن ابن المعلى معلومات تتعلق بكنائس دمشق، ونقل عنه ابن جبير خبراً يتعلق بالمغائر المقدسة في جبل قاسيون ووصف المساجد المبنية عليها(٩) ، ولعل هذا الخبر منقول عن مؤلف آخر لابن المعلى يتعلق بتاريخ دمشق العمراني أيضاً ·

٢ ـ بعد ابن المعلى ظهر مؤرخ آخر في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، هو أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن حميد المعروف **بابن أبي العجائز** ، ولا نعرف عنه شيئاً سوى أنه صنف كتاباً ذكره المؤرخون باسم « تاريخ دمشق » ، وعلى هذا فهو أول تاريخ يؤلف لهذه المدينة · وقد فُقد هذا الكتاب مع الأسف ، الا أن ابن عساكر أخذ منه روايات عن طريق كتاب لأبي الحسين الرازي، ولا سيما عن الدور في دمشق ، وكذلك نقل منه ياقوت في « معجم البلدان » وخاصة عند ذكر قرى الغوطة · فقد اهتم ابن أبي العجائز بذكر بني أمية ومن سكن منهم بدمشق وغوطتها ، ويشير ابن عساكر الى كتابه باسم « ذكر بني أمية من نزل منهم بدمشق ومن نزل منهم بغوطتها » ، وهذا على ما يبدو الاسم الأصلي للكتاب، ولعل المؤرخين أخذوا يشيرون اليه بـ « تاريخ دمشق » من باب الاختصار كما يقول الدكتور شاكر مصطفى · فالنصوص تتعلق بهم (أي بني أمية) وتسمح بمعرفة منازلهم ومساكنهم ، وتعطي فكرة واضحة عن التوزع والتوطن في منطقة دمشق وأرباضها في تلك الفترة ، وعن طوبوغرافية القرى في غوطة دمشق التي سكنها بنو أمية(١٠) ·

٣ ـ **الرازي :** محمد بن عبد الله بن جعفر ، أبو الحسين الرازي المتوفى عام ٣٤٧ هـ/٩٥٨ م · أصله من الري ، ثم استوطن دمشق وتوفي فيها · وهو من كبار المحدثين ، وكان معاصراً لابن أبي العجائز وسمع منه · وجميع مؤلفاته مفقودة اليوم ، ولكن ابن عساكر وياقوت نقلا عنه ، وهو يُعدّ من أهم مصادر ابن عساكر ، وخاصة بالنسبة للمزارات وجبل دمشق ، كما نقل عنه ابن عساكر ما سمعه من ابن أبي العجائز بالنسبة لدور دمشق(١١) ·

وتمام الرازي ابن هذا المؤلف ، والمتوفى عام ٤١٤ هـ ، اشتهر بمعرفته للأحاديث والروايات التي تتناول فضائل دمشق ، وقد استفاد الربعي ، المتوفى عام ٤٤٤ هـ ، كثيراً من رواياته في وضع كتابه « فضائل الشام ودمشق »(١٢) ·

وثمة ثلاثة مؤرخين نقل ابن عساكر من مؤلفاتهم شيئاً يتعلق بآثار دمشق في القسم الذي خصصه للخطط ، ولم يذكر أسماء مؤلفاتهم ، والظاهر أنها تتعلق بتاريخ دمشق العمراني · ولا نملك عن هؤلاء سوى اشارات عابرة لدى ابن عساكر ، وهم :

٤ ـ **ابن النحوي :** أبو محمد عبد المنعم بن علي المعروف بابن النحوي ، «ولسنا نعرف عن الرجل سوى أنه كان أستاذاً للكتاني الدمشقي الذي سمع منه بدمشق سنة ٤١٥ هـ »(١٣) · وقد نقل ابن عساكر عنه خبراً قرأه بخطه يتعلق بأحد المساجد المقصودة بالزيارة بدمشق(١٤) ·

٥ ـ **الحنائي :** أبو الحسن علي بن محمد بن ابراهيم الحنّائي الدمشقي ، المتوفى عام ٤٢٨ هـ ، قرأ ابن عساكر بخطه ونقل عنه خبراً يتعلق بمسجد أبي صالح الذي خارج الباب الشرقي(١٥) ·

٦ ـ **الحنائي :** ابراهيم بن محمد الحنائي ، وهو أخو المؤلف السابق ، ولا تذكر المصادر شيئاً عنه على ما نعلم ، وقد نقل عنه ابن عساكر خبراً قرأه بخطه يتعلق بأحد معالم دمشق ، وهي محلة جيرون وعن انشاء الفوّارة فيها(١٦) ·

وننتقل بعد هؤلاء الثلاثة الى حلقات أخرى من سلسلة المؤرخين الذين عنوا بتاريخ دمشق العمراني ، فنذكر :

٧ ـ **الكتاني :** عبد العزيز بن أحمد الكتاني الصوفي المتوفى عام ٤٦٦هـ/١٠٧٣م ، وهو تلميذ تمام الرازي ، وعلى الرغم من أنه لم يؤلف شيئاً يتعلق بموضوعنا ، الا أنه « كان شيخ هبة الله الأكفاني الذي طاف به وأراه آثار دمشق ومنها قبور الصحابة »(١٧) ·

٨ ـ **الأكفاني :** هبة الله بن أحمد الأكفاني المتوفى عام ٥٢٤ هـ/١١٣٠ م ، تلميذ الكتاني وأحد شيوخ ابن عساكر الذي استفاد من رواياته في أغلبية فصول القسم الذي خصصه لخطط دمشق(١٨) ، « فقد كان للأكفاني دفاتر يسجل فيها ويروي عن آثار دمشق »(١٩) ·

٩ ـ **ابن عساكر :** أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي المتوفى عام ٥٧١ هـ/١١٧٥ م ، « مؤرخ الشام ، وحافظ العصر ، وامام أهل الحديث في زمانه » ، ومؤلف كتاب « تاريخ مدينة دمشق » الذي جاء في ثمانين مجلدة ، الأمر الذي لم يسبقه اليه أحد ، ولم تحظ به مدينة أخرى على وجه الأرض . وقد سماه : « تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها » .

وقد خصص القسم الأول من المجلدة الثانية للحديث عن عمران دمشق وطوبوغرافيتها، مما دعا محقق الكتاب لأن يطلق على القسم اسم (خطط دمشق) . وهو يعد أقدم مصدر وصلنا عن تاريخ دمشق العمراني . وقد حققه الدكتور صلاح الدين المنجد . ونشره المجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٥٤ .

وقد جاء هذا القسم على أبواب تناولت المواضيع التالية :

١ ـ الجامع الأموي : الذي أعطاه اهتماماً خاصاً ، فعقد له ستة أبواب ذكر فيها فضله ، وخبر قسمة الكنيسة ثم هدمها ، وبناء الجامع وكيفية ما رخّم وزوّق وما أنفق عليه ، وما كان فيه من القناديل والآلات .

٢ ـ المساجد .

٣ ـ مواضع الزيارات .

٤ ـ الكنائس .

٥ ـ الدور .

٦ ـ ما جاء في ذكر الأنهار ، القني ، الحمامات .

٧ ـ ما ورد في مدح دمشق .

٨ ـ الأبواب .

٩ ـ المقابر .

كما أنه ذكر عرضاً أثناء تحديده لبعض هذه الأماكن أسماء لمنشآت تقدم معلومات هامة عن الحياة العمرانية والدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية بدمشق في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي(٢٠) ، كالمدارس والربط والخوانق والسور والخندق والجسور والحارات والمحال والدروب والأزقة والرحبات والمربعات والبيمارستانات والأسواق والسويقات والسقائف والمسابك والمعاصر والمسالخ والطواحين والفنادق والقياسر والدباغات والورّاقات والقرى والمنازل والبساتين والأنادر والمروج والميادين .

وقد جمع ابن عساكر مواد هذا القسم عن طريقين : الأول من طريق المؤرخين الذين سبقوه والذين لم تصلنا كتاباتهم ، والثاني ما قام باحصائه وتسجيله بنفسه وهو المساجد والحمامات والقني .

فقد قسم المدينة الى قسمين : شمالي وجنوبي ، نسبة للشارع المستقيم (سوق مدحت باشا حالياً) ، وبدأ من باب الجابية في الغرب لاحصاء ما يوجد من مساجد وقني وحمامات في

القسم الجنوبي ، ومن الباب الشرقي بالنسبة للقسم الشمالي · وأحصى ٢٤٢ مسجداً و ١٢٩ قناة و ٤٠ حماماً ، وهذا غير المنشآت التي أحصاها خارج السور ، والتي بلغت ١٧٨ مسجداً و ١٩ قناة و ١٧ حماماً(٢١) ·

وهكذا فان الميزة الأولى لعمل ابن عساكر أنه أول من وضع ثبتاً أو عمل جرداً للمساجد والحمامات والقني بدمشق · وبفضل الأسماء المذكورة في غالب الأحيان لمؤسسي الأبنية التي ذكرها نستطيع أن نحدد تواريخها ، وأن نضع فهرساً زمنياً لها متتبعين التاريخ العمراني لدمشق لغاية عهد ابن عساكر(٢٢) · وأما بالنسبة لتحديد مواقع هذه الأبنية ، فان طريقة ابن عساكر في تحديدها كانت بنسبها الى الحارات والدروب والبيوت المشهورة ، وأغلب هذه التحديدات والاشارات لا تعني لنا شيئاً في وقتنا الحاضر بعد أن تغيرت الأسماء وتبدلت · ولابن عساكر عذره في ذلك ، فهو لم يكن يملك خريطة كالتي تستعمل في زمننا لتحديد مواقع الأبنية(٢٣) ·

ومع ذلك ، فان الباحث الفرنسي نيكيتا اليسييف تمكن بواسطة هذه التحديدات والاشارات من وضع خريطة لدمشق في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، مسقطاً عليها الأماكن التي ذكرها ابن عساكر · وذلك بالاستناد الى الأبنية والأطلال الباقية ان وجدت، وبالاستعانة بالأوابد المجاورة بالنسبة لتلك التي لم يبق لها أثر ، وبالاستفادة من المصادر التاريخية التي تناولت وحددت الأوابد بدمشق بعد ابن عساكر · والجمع بين النصوص والشواهد الأثرية في بعض الأحيان لتحديد موقع الأبنية ·

وقد نشر هذه الخريطة ، بالاضافة الى خريطة أخرى تمثل دمشق وأرباضها والقرى المحيطة بها ، في كتاب « وصف دمشق لابن عساكر » الذي هو ترجمة فرنسية لقسم « خطط دمشق لابن عساكر » مع اضافة حواش غنية عليه(٢٤) · وذكر في مقدمة هذا الكتاب بالنسبة لتحديده للمواقع ، بأنه ربما تكون هذه التعيينات غير خالية من الشكوك ، وتمنى أن تدفع هذه الشكوك الباحثين الأكثر حظاً الى البحث عن حلول جديدة(٢٥) ·

١٠ ــ ابن شداد : عز الدين أبو عبدالله محمد بن علي بن ابراهيم بن شداد الأنصاري الحلبي ، المتوفى عام ٦٨٤ هـ/١٢٨٥ م ·

ألف كتاباً عن طوبوغرافية بلاد الشام جاء في ثلاثة أجزاء ، جعل الأول عن مسقط رأسه حلب ، والثاني لدمشق والأردن وفلسطين ، والثالث للجزيرة لشامية · وسماه « الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة » ، وسنتكلم في هذا الموضع على القسم الخاص بدمشق · فقد نقل فيه ، وحرفياً في أغلب الأحيان ودون ذكر الاسناد ، كل ما ذكره ابن عساكر عن المساجد والكنائس والمزارات وفضائل دمشق ، وما ورد في مدحها وذكر أبوابها وأسوارها ومقابرها · وزاد عليها أبواباً لم يتطرق اليها الأول ، مثل القلعة والخوانق والربط ، وخصص فصلا كبيراً للمدارس ، تلك المؤسسات التي ازدهرت في العصر الأيوبي(٢٦) · وبذلك يكون ابن شداد قد رسم صورة لدمشق في العصر الأيوبي وبداية العصر المملوكي ، أتم بها الصورة التي تركها ابن عساكر ، حيث ازداد فيها عدد

المساجد داخل السور وخارجه من ٤٢٠ مسجداً أيام ابن عساكر الى ٦٦٠ أيام ابن شداد ، وبلغ عدد المدارس ٩٣ ، وكان عددها ١٢ أيام ابن عساكر ٠

وهذا القسم المتعلق بدمشق نشره الدكتور سامي الدهان ، وطبعه المعهد الفرنسي بدمشق عام ١٩٥٦ ٠

١١ ـ الاربلي : هو الحسن بن أحمد بن زفر الاربلي الدمشقي الشافعي المتطبب ، المتوفى عام ٧٢٦ هـ/١٣٢٦ م ٠

ألف « جزءاً يشتمل من محاسن دمشق على عدد مدارسها وربطها ودور الحديث النبوي بها وعدد الجوامع ودور القرآن وعدد حماماتها » ، احصى فيه ٩١ مدرسة و ٢٢ دارا للحديث ودارين للقرآن و ٤٥ رباطاً وخانقاها و ١٦ جامعا والمساجد لم يحصها) و ١٣٧ حماماً ٠

وهذا الجزء أو الرسالة نشره وحققه الشيخ محمد أحمد دهمان ـ مطبوعات مكتب الدراسات الاسلامية بدمشق عام ١٩٤٧ ٠ وأعاد نشره في كتاب « في رحاب دمشق » ـ دار الفكر عام ١٩٨٢ ، ص ٦٣ ٠

١٢ ـ ابن حِجّي : أحمد بن حجي بن موسى الحسباني الدمشقي ، المتوفى عام ٨١٦ هـ/١٤١٣ م ٠ ألف كتاباً سماه « الدارس من أخبار المدارس » ، وقد فُقد(٢٧) ٠

١٣ ـ ابن عبد الهادي : يوسف بن حسن بن عبد الهادي ، جمال الدين الشهير بابن المبرد الصالحي الدمشقي الحنبلي ، المتوفى عام ٩٠٩ هـ/١٥٠٣ م ٠

له مؤلفات كثيرة في علوم متعددة ، تصل الى أربعمئة مصنف ، أبرز موضوعاتها الحديث الشريف والتاريخ(٢٨) ٠ وفي التاريخ ترك مؤلفات مهمة جداً عن تاريخ دمشق العمراني ، منها :

١ ـ كتابه « **تاريخ الصالحية** » (صالحية دمشق) ، الذي يعد أول كتاب يؤلف عن هذه « المدينة » التي أسست عام ٥٥٥ هـ ، وأصبحت فيما بعد مدينة حقيقية ٠ هذا الكتاب لم يصلنا للأسف ، ولكن وصلنا ملخصه الذي وضعه ابن كنّان المتوفى عام ١١٥٣ هـ وسماه « المروج السندسية الفيحية بتاريخ الصالحية » ، والذي نشره الشيخ دهمان عام ١٩٤٧ ٠ وقد تضمن المواضيع العمرانية والطوبوغرافية التالية :

أصل الصالحية ـ ما كان قبل وضعها من الآثار ـ وسبب تسميتها ـ قاسيون وفضله وما فيه من الآثار القديمة ولم سمي بهذا الاسم ـ في نهر يزيد ـ حماماتها ـ أسواقها وخاناتها ومجازرها ـ محلاتها وما فيها من الجواسق والقصور ـ مدارسها وخوانكها وزواياها وزياراتها ـ جوامعها ومساجدها ومآذنها ـ حدودها ـ مغائر الجبل ـ الجامع المظفري ـ الجامع السليمي ـ المدرسة العمرية ـ بساتين الصالحية ٠

وقد تضمن كتاب « **تاريخ الصالحية** » أوصافاً معمارية هامة لمبان في الصالحية ، نقل بعضها ابن طولون تلميذه ، في كتابه « القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية »(٢٩).

٢ ـ ثمار المقاصد في ذكر المساجد : نقل فيه كل ما ذكره ابن عساكر وابن شداد من مساجد ، وأضاف عليه كل ما تجدد من المساجد في عهده ، وأضاف ملاحظاته أحياناً على ما كتبه سابقاه(٣٠) • وهذا الكتاب نشره الدكتور أسعد طلس عام ١٩٤٣ ، ضمن منشورات المعهد الفرنسي بدمشق ، بعد أن أضاف اليه ذيلاً عن المساجد في عصرنا الحالي مع وصف معماري مختصر ، وألحق بالكتاب خريطة لمساجد دمشق •

وبالاضافة الى هذين الكتابين ، ترك لنا ابن عبد الهادي عدة رسائل صغيرة تدل مواضيعها على نمو في الفكر التاريخي عند مؤرخنا هذا ، وهي :

ـ الاعانات على معرفة الخانات : احصاء شامل للخانات بدمشق زمن ابن عبد الهادي. نشره حبيب الزيات في مجلة الخزانة الشرقية ، بيروت ١٩٤٦ ، الجزء الثالث ص ٤٩ ـ ٥٣ •

ـ نزهة الرفاق في شرح حال الأسواق : وهو احصاء لأسواق دمشق • نشره حبيب الزيات في مجلة الخزانة الشرقية ، بيروت عام ١٩٤٦ ، الجزء الثالث ص ١٢٠ ـ ١٣٠ •

ـ عدة الملمات في تعداد الحمامات : نشره صلاح الدين المنجد في مجلة المشرق عام ١٩٤٨ ، ثم في كتابه « خطط دمشق » عام ١٩٤٩ •

ـ غدق الأفكار في ذكر الأنهار : نشره صلاح الخيمي في مجلة الدراسات الشرقية (B. E. O.) التابعة للمعهد الفرنسي بدمشق ، العدد ٣٤ ، عام ١٩٨٢ ، ص ١٩٦ ـ ٢٠٦ •

١٤ ـ **النعيمي** : عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي ، توفي عام ٩٢٧ هـ/ ١٥٢١ م • ألف كتاباً اشتهر بعدة تسميات(٣١) ، وهي : « تنبيه الطالب وارشاد الدارس لأحوال مواضع الفائدة بدمشق كدور القرآن والحديث والمدارس » ، و « تنبيه الطالب وارشاد الدارس فيما بدمشق من الجوامع والمدارس » ، و « الدارس في تواريخ المدارس ». وهذا الكتاب يعد من أجلّ الكتب التي ألفت عن دمشق ، ومصدراً لا غنى عنه لدراسة تاريخ دمشق العمراني •

وقد اختُصر هذا الكتاب من قبل عدة مؤرخين ، أولهم شمس الدين محمد بن طولون الصالحي ، المتوفى عام ٩٥٣ ، ثم عبد الباسط العلموي المتوفى عام ٩٨١ هـ ، ثم محمود بن محمد العدوي المتوفى عام ١٠٣٢ هـ ، ثم أحمد بن أحمد بن علي البقاعي ، وهو من رجالات القرن الحادي عشر الهجري ، ورمضان بن موسى القطيعي ، ويبدو أنه من رجال القرن الحادي عشر أيضاً كما يذكر طلس ، ثم عبد القادر بن بدران المتوفى عام ١٣٤٦ هـ(٣٢) • وهذه المختصرات الستة تدل على الاهتمام الذي حظي به هذا الكتاب من قبل المؤرخين اللاحقين •

تناول هذا الكتاب الأبواب التالية : دورالقرآن ـ دور الحـديث ـ ثم دور القـرآن والحديث معاً ـ المدارس ومنها مدارس الطب ـ الخوانق ـ الرباطات ـ الزوايا ـ الترب ـ المساجد والجوامـع ٠

وأما أسلوبه ، فكان يذكر اسم المدرسة مثلا ويحدد موقعها ويذكر ترجمة بانيهـا ، ويعدد ما أوقف عليها ، ثم يذكر المدرسين الذين تعاقبوا فيها الى زمن المؤلف وسيرهم ٠

والواقع أن هذا الكتاب لم يصلنا ، وانما وصلنا بعض مختصراته والكتاب الذي نشره الأمير جعفـر الحسني عـام ١٩٤٨ منسـوباًللنعيمي تحت عنـوان « الدارس في تاريـخ المدارس » هو في الحقيقة أحد مختصراته كمايذكر ذلك الحسني نفسه في مقدمة الكتاب ، ويتساءل فيها فيما اذا كان هو المختصر الذي وضعه ابن طـولون(٣٣) ، ولكـن الدكتـور صلاح الدين المنجد يبدو في كتابه « معجـم المؤرخين الدمشقيين » جازماً بأنه لابن طولون، ولعله عثر على دليل يؤكد ذلك(٣٤) ٠

و على العموم ، فان هذا الكتـاب ، أوهذا المختصر ، نشر في مجلدين كبيرين بتحقيق الأمير جعفر الحسني ، صدر الأول عام ١٩٤٨ ، والثاني عام ١٩٥١ ، ضمن مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق(٣٥) ٠

١٥ ـ ابن طولون : محمد بن علي بن أحمد ، شمس الدين بن طـولون الصـالحي الدمشقي ، المتوفى عام ٩٥٣ هـ/١٥٤٦ م ٠

هو واحد من كبار مؤرخي دمشق ، ولعلنا لا نبالغ اذا قلنا انه ذروة من الذرى التي بلغها التاريخ الاسلامي ٠ ترك مؤلفات كثيرة بلغت ٧٤٦ كتاباً ورسالة تناولت مواضيع متنوعة ، وتتطرق لأبواب فيها كثير من الطرافة والتجديد(٣٦) ٠

وله فيما يخص موضوعنا :

١ ـ « القـلائد الجوهرية في تاريـخ الصالحية » : تناول فيه صالحيـة دمشـق : أصلها ـ سبب تسميتها ـ قاسيون وفضله ـ جوامـع الصالحيـة ـ دور القـرآن ـ دور الحديث ـ المدارس ـ الخوانق ـ الزوايـا ـ التـرب ـ البيمـارستـانات ـ المساجـد ـ الرباطات ـ المآذن والقباب ـ الأنهار والآبار ـ الحماميم ـ المسالخ ـ محاسن الصالحيـة ـ ما قيل في مدحها ـ المزارات والترب العامة ـ وغـير ذلـك ٠

وأما أسلوبه في هذا الكتاب فكان يذكر البناء وموقعه مع ترجمة لبانيه ، ومن درس به اذا كان مدرسة ، ثم يصفه في أغلب الأحيان ٠ ويدل هذا الكتاب بمضامينه وبما فيه مـن الأوصاف المعمارية الدقيقة لأبنية الصالحية على مدى التقدم الذي بلغه التأريخ العمراني لدمشق بشـكل خاص ، والتأريخ الاسـلامي بشكل عام بمواضيعه وطرائقه ٠

حقق هذا الكتاب ونشره الشيخ محمـد أحمد دهمان ، وصدر القسم الأول منه عام ١٩٤٩ مع خريطة ، من مطبوعات مكتب الدراسات الاسلامية بدمشق ، والقسـم الثانـي عام ١٩٥٦ ٠ ثم أعاد مجمع اللغة العربية بدمشق نشره بقسميه مع خريطة عام ١٩٨٠ ٠

٢ ــ ونذكر أيضاً لابن طولون اختصاره لكتاب الدارس للنعيمي كما ذكرنا سابقاً . كما أن الرسائل التي ألفها ابن طولون حول عمران دمشق وطوبوغرافيتها تدل أيضاً على حس تاريخي متميز ، وهي :

٣ ــ « الشمعة المضيّة في أخبار القلعة الدمشقية » : نشرها حسام القدسي بدمشق عام ١٣٤٨ .

٤ ــ « المعزّة فيما قيل في المزّة » : نشرها حسام القدسي بدمشق عام ١٣٤٨ أيضاً .

٥ ــ « ضرب الحوطة على جميع الغوطة » : نشرها حبيب الزيات في الخزانة الشرقية ، ج ١ ، بيروت عام ١٩٣٧ . ثم أعاد نشرها أسعد طلس في مجلة المجمع العلمي بدمشق ، مجلد ٢١ ، عام ١٩٤٦ ، ص ١٤٩ ، ص ٢٣٦ .

٦ ــ « قرّة العيون في أخبار باب جيرون » : نشرها صلاح الدين المنجد عام ١٩٦٤ ضمن مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.

٧ ــ نص عن حارات دمشق (من كتابه ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر) ، نشره محب الدين الخطيب في مجلة الرابطة الأدبية بدمشق ، ج ١ ، عام ١٩٢١ . ثم أعاد نشره حبيب الزيات في الخزانة الشرقية ، الجزء الثاني ص ٢١ .

٨ ــ نص عن وصف الربوة ومتنزهات دمشق (في كتابه ذخائر القصر) ، نشره أحمد تيمور باشا في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد ٢ ، عام ١٩٢٢ .

٩ ــ « جزء في دور الحديث بدمشق » ، فُقد.

١٦ ــ العلموي : عبد الباسط بن موسى العلموي الدمشقي ، توفي عام ٩٨١ هـ / ١٥٧٣ م . اختصر كتاب تنبيه الطالب وزادفيه وأورد ملاحظاته وتعليقاته عليه ، وجعل له ذيلا ذكر فيه ماستحدث من المساجد بدمشق بعد النعيمي . ثم عقَّب على هذا الكتاب مؤرخان آخران ، هما أكمل بن مفلح المتوفى عام ١٠١١ هـ ، ومحمود بن محمد العدوي المتوفى عام ١٠٣٢ هـ .

نشر الكتاب صلاح الدين المنجد عام ١٩٤٧ م مع خريطة ، ضمن مطبوعات مديرية الآثار العامة بدمشق ، دون أن تستكمل طباعة فهارسه .

١٧ ــ ابن كنَّان : محمد بن عيسى بن كنان الصالحي ، توفي عام ١١٥٣ هـ / ١٧٤٠ م .

له كتاب « المروج السندسية الفيحية بتاريخ الصالحية » ، لخص فيه كتاب « تاريخ الصالحية » لابن عبد الهادي الذي فُقد ولم يصلنا ، وكان ابن كنان قد عثر في زمنه على نسخة مخرومة منه ، « فكان يلخص حسب الامكان ، مما أدى الى نقص بعض الأبواب وظهور عبارات غامضة وغير مفهومة لم يستطع ابن كنان قراءتها »(٣٧) ، هذا بالاضافة الى ضعف أسلوب ابن كنان نفسه . ومع ذلك فان أهمية هذا الكتاب كبيرة ، فابن كنان نقل لنا

ملخصاً عن كتاب ابن عبد الهادي المهم والمفقود« تاريخ الصالحية » · والذي استفاد منه تلميذه ابن طولون كثيراً في تأليف كتابه« القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية » ، والذي نشره الشيخ محمد أحمد دهمان ـ كماذكرنا ـ عن نسخة لم يجد غيرها ، قال عنها « انها مخرومة وناقصة عدة فصول »(٣٨) ·وكتاب ابن كنان هذا فيه بعض من تلك الفصول الناقصة من القلائد ، والكتابان يتكاملان لاعطاء صورة كاملة أو شبه كاملة عن الصالحية(٣٩) · هذا ويكتسب الكتاب أهمية أخرى لكون ابن كنان قد أضاف الى هذا الكتاب ملاحظاته مبيناً أحوال الأبنية والمواضع التي ذكرها ابن عبد الهادي في عهده ·

وهذا الكتاب نشره الشيخ محمد أحمددهمان عام ١٩٤٧ مع خريطة للصالحية، ضمن مطبوعات مديرية الآثار القديمة ·

ولابن كنان أيضاً كتاب عن تاريخ معاهد العلم بدمشق ، مخطوط في برلين ·

ولا بأس أن نذكر له هنا كتاباً يدخل تحت باب محاسن بلاد الشام ، هو كتاب « المواكب الاسلامية في الممالك والمحاسن الشامية » الذي يتضمن فصلا مطولا لذكر محاسن دمشق الدينية والعمرانية والطبيعية· نيل على تحقيقه درجة ماجستير من قسم التاريخ بكلية الآداب ـ جامعة دمشق ·

١٨ ـ **كريمر** : ألفريدفون كريمر (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩ م) ، مستشرق وديبلوماسي ورجل سياسة نمساوي· قام برحلة الى سورية دامت عامين (بين ١٨٤٩ ـ ١٨٥١ م) ، وكان من ثمار رحلته هذه كتابه « طوبوغرافية دمشق »(٤٠) الذي يعد بالنسبة لموضوعنا مصدراً لا يستهان به ، استفاد منه الباحثان الألمانيان ولتسنغر وواتسنغر وأحالا اليه مراراً في كتابهما « دمشق المدينة الاسلامية »الذي سنتعرض له لاحقاً ·

وقد تناول في كتابه نقاطاً عديدة ، هي :وصف دمشق ومناخها وموقعها وأنهارها ونظام توزيع المياه فيها ، وأقسام المدينة ،وأبراجها ، وسورها ، مبانيها الخاصة وبيوتها(٤١) ، طابعها ومميزاتها ، فن العمارةالعربية فيها ، وصف جامع بني أمية · كان هذا في الجزء الأول · وأما في الجزء الثاني فقد تناول :

أسواقها وأحياءها ـ مدارسها ـ وصف أرباض دمشق ـ وصف للأماكن الواقعة داخل المدينة وخارجها كما ورد عند المؤرخين المحليين ·

وقد اهتم كريمر بالنقوش الكتابية التي رآها في الأبنية ونقل بعضها ، كما أنه وضع في كتابه هذا مخططين بسيطين لدمشق حدد عليهما ٥٧ آبدة ·

وهذا الكتاب نشر في جزأين في فيينا ،الأول عام ١٨٥٤ ، والثاني عام ١٨٥٥ ·

١٩ ـ **سوفير** : هنري سوفير (١٨٣١ ـ ١٨٩٦ م) قنصل فرنسا الذي أمضى عشرين عاماً في المشرق بين عامي (١٨٥٧ ـ١٨٧٦) · من أهم ماأنجز من الأعمال ترجمته

الفرنسية لكتاب مختصر تنبيه الطالب المشهور باسم مختصر الدارس للعلموي ، وأضاف اليه ملاحظات وزيادات غنية ، وأحياناً نصوصاً النقوش كتابية ٠

ظهر هذا العمل تباعاً مقالات في المجلة الآسيوية التي تصدر في باريس ، وذلك بين عامي ١٨٩٤ ـ ١٨٩٦ تحت عنوان « وصف دمشق »(٤٢) ٠ وفي عام ١٩٥٤ نشر المعهد الفرنسي بدمشق فهرساً لهذا الكتاب أعدته اميلي عويشق(٤٣) ٠

٢٠ ـ فان برشم : ماكس فان برشم (١٨٦٥ـ١٩٢١ م) : عالم الآثار السويسري الذي كان له فضل كبير في دراسة النقوش الكتابية(٤٤) في مدن اسلامية عديدة ، منها دمشق(٤٥) ٠ وترك فان برشم أعمالا متعددة وأرشيفاً ضخماً ، وفيما يتعلق بدمشق نذكر له :

١ ـ بحثه « ملاحظات أثرية حول الجامع الأموي » التي وضعها عام ١٨٩٤ ، أي بعد حريق الجامع عام ١٨٩٣ وقبل اعادة بنائه ، نُشر هذا البحث مع ست صور للجامع قبل الحريق وبعده في مجلة الدراسات الشرقية (B. E. O.) عام ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨(٤٦) ٠

٢ ـ « الكتابات الأتابكية بدمشق » ، نشر في باريس عام ١٩٠٩(٤٧) ٠

٣ ـ « نقوش كتابية عربية في سورية » ، نشر في القاهرة عام ١٨٩٧ ٠ تناول فيه بالدراسة كتابات من دمشق ذات أهمية كبيرة ، بالاضافة الى كتابات من مدن سورية أخرى(٤٨) ٠

ونذكر أيضاً في مجال دراسة النقوش الكتابية بدمشق ، موريس زوبرنهايم الذي عمل هو وارنست هرتسفلد مع ماكس فان برشم في دراسة الكتابات العربية في سورية(٤٩) ، والذي ـ أي زوبرنهايم ـ كتب بحثاً عن « النقوش الكتابية في قلعة دمشق »(٥٠) ٠ ونذكر أيضاً من الذين ساهموا في دراسة النقوش الكتابية بدمشق قبل نهاية العهد العثماني وادنغتون وشيفر ، وقد نشر قسم من الكتابات التي نقلها هؤلاء في (R. C. E. A.) (٥١) ٠

٢١ ـ ولتسنغر وواتسنغر : في عام ١٩١٦ ـ ١٩١٧ قامت البعثة الأثرية الألمانية التركية ، برئاسة تيودور فيغند باجراء مسح للأبنية الأثرية بدمشق(٥٢) ، ونشر نتائج هذه الأعمال كارل ولتسنغر وكارل واتسنغر في كتاب عنوانه « دمشق » ، جاء في جزأين ، الأول عن المدينة القديمة قبل الاسلام ، والثاني عن دمشق المدينة الاسلامية ، ونشر في برلين ولايبزيغ عام ١٩٢٤(٥٣) ٠

وهذا الكتاب فيه مسح شامل للأبنية الأثرية في دمشق ، ويعد أحد المصادر الأساسية لدراسة الآثار وتاريخ العمارة والطوبوغرافية التاريخية بدمشق ، وفيه صور ومخططات ومساقط ورسوم وأشكال للأبنية ٠

والخريطة التي فيه لدمشق ، تعد مـن أهم الخرائط الأثريـة التي وضعت لهـــذه المـدينـة .

ترجم الى العربية الجزء الثاني من هذا الكتاب ، والمسمى « دمشق المدينة الاسلامية » على يد قاسم طوير ، وعلق عليه عبد القـادر الريحاوي ، وصدر عام ١٩٨٤ تحت عنـوان « الآثار الاسلامية في مدينة دمشق » .

٢٢ ـ ابن بدران : عبدالقادر بن احمد، ابن بدران الدوماني الدمشقي الحنبلي ، توفي عام ١٣٤٦ هـ/١٩٢٧ م .

ألف كتاباً سماه « منادمة الأطلال ومسامرة الخيال » وضعه قبل عام ١٩١٢ ، وقسمه الى أبواب : أولها لمدارس القرآن الكريم ،وثانيها لمدارس الحديث ، ثالثها : للمدارس التي أسست للعلوم الفقهية والأدبية ، رابعها لمدارس الطب والحكمة ، وخامسها : لزوايا العبادة وخوانق الصوفية ، سادسها : للآثـار التي ظهرت في عصره ، سابعها : للمساجد . وختم الكتاب ببيان ما كان في دمشق من المتنزهات الشهيرة .

ويعد طلس هذا الكتـاب « من أفضـل الكتب التي ألفت عن معاهد دمشق ، لأنـــه ممتاز بحسن جمعــه ما كتب المتقدمون هنـا وهناك عن هذه المعاهد ، وهو ممتاز أيضاً بأنه ما وقع فيما وقع فيه النعيمي وغيره مـن الاطالة بتراجم المدرسين والعلماء واهمــال الكلام عن المعهد نفسه »(٥٤) .

وقد حاول بدران طبع كتابه هذا ، فطبع ملزمة واحدة عام ١٣٣١ هـ/١٩١٢ م ثـم توقف الطبع . وحاول قبل وفاته طبعه تحت عنوان « الآثار الدمشقية والمعاهد العلمية » فلم يفلح . ثم نشره زهير الشاويش عام ١٣٩٧ هـ/١٩٦٠ م .

ولابن بدران أيضاً كتاب آخر يتعلق بموضوعنا ، هـو « منتخب النفـائس في تهذيب الدارس » ، هذب فيه كتاب الدارس للنعيمي، وهو مخطوط لم ينشر بعد .

وشارك مؤرخنا هذا في وضع « وثيقـة رسمية في عدد مـدارس دمشق وحالها سنـة ١٣٢٨ » ، نشرها الدكتور صلاح الدين المنجد في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد ٤٨ ، ١٩٧٣ ، ص ٣٠٩ ـ ٣٢٢ .

٢٣ ـ هرتسفلد : ارنست هرتسفلـد(١٨٧٩ ـ ١٩٤٨ م) ، عالم الآثار والمعمار الألماني . قام بين عامي ١٩٠٨ ـ ١٩٣٠ بزيارات لدمشق ، أجرى في خلالها دراسات عن العمارة الاسلامية فيها ، ولا سيما تلك التـي تعود لفترة الحروب الصليبية ، وذلك حسب أنواع الأبنية وخصائصها الهندسية وتطورها.

وكان منهج البحث يشمل :

١ ـ دراسة المنشأ الأصلي للبناء .

٢ ـ وضعه الطوبوغرافي .

٣ ـ نصوص من المصادر التاريخية التي تذكره ٠

٤ ـ النقوش الكتابية الموجودة فيه مع ترجمتها وشرحها ٠

٥ ـ وصف وتحليل معماري للبناء(٥٥) ٠

ونشرت هذه الدراسات في مجلة الفن الاسلامي (آرس اسلاميكا) التي يصدرها معهد الفنون الجميلة في جامعة ميتشغان بالولايات المتحدة الأمريكية (واسمها حالياً مجلة الفن الشرقي) ٠ وذلك في أربعة أعداد من هذه المجلة تحت عنوان : « دمشق : دراسات في العمارة » ، العدد ٩ عام ١٩٤٢ من صفحة ١ ـ ٥٣ ، العدد ١٠ عام ١٩٤٣ ص ١٣ـ٧٠، العددان ١١/١٢ عام ١٩٤٦ ص ١ ـ٧١ ، العددا ١٣/١٤ عام ١٩٤٨ ص ١١٨ـ١٣٨ .

وهذه الدراسات بمنهجيتها العلمية الدقيقة ، وبما فيها من تحليل معماري للأوابد تعد نقطة متميزة في مجال دراسة تاريخ العمارة والفن والآثار بدمشق ٠

★ ★ ★

نلاحظ أن المؤلفات التي ذكرناها، والتي تندرج جميعاً تحت عنوان (تاريخ العمران والأوابد والطوبوغرافية بدمشق) ، يمكن أن تصنف الى عدة أبواب :

الأول : ما هو بمثابة « جرد أثري للأوابد بدمشق » (Inventaire archéologique) وينطبق هذا على قسم خطط دمشق من تاريخ ابن عساكر ، وكذلك على الأعلاق الخطيرة لابن شداد ، وعلى الرسالة التي وضعها الاربلي ، وعلى كتاب « ثمار المقاصد في ذكر المساجد » لابن عبدالهادي وعلى رسائله المتعلقة بالخانات والأسواق والحمامات ٠

الثاني : « تاريخ المعاهد العلمية والدينية » وينطبق هذا الكتاب على كتاب النعيمي المشهور « الدارس في تاريخ المدارس » ،وملخصاته الستة التي أنجزت في فترات متفاوتة على أيدي مؤرخين لاحقين ٠

الثالث : « تاريخ الأوابد » (Histoire des monuments)، وينطبق هذا على كتاب ابن طولون الصالحي « القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية » الذي يقدم لنا بالاضافة الى المعلومات الهامة عن التاريخ الثقافي والاجتماعي للصالحية ، تاريخاً للعمارة والأوابد فيها، وذلك من خلال الوصف الدقيق المدهش لكثيرمن أبنية الصالحية ٠ ويصنف تحت هذا الباب أيضاً كتاب «منادمة الأطلال ومسامرة الخيال» للشيخ عبدالقادر بدران ، بما فيه من أوصاف وتسجيل للتاريخ المعماري ٠

الرابع : « تاريخ العمارة والفن » ،ويندرج تحت هذا الباب كتاب « Damaskus » لولتستغر وواتسنغر ، والأبحاث التي نشرها هرتسفلد تحت عنوان : (دمشق : دراسات في العمارة) ٠

نقول أخيراً بأن هذه المصادر بأنواعها ،أساسية بالنسبة للباحث الذي يريد دراسة تاريخ العمارة والفن والطوبوغرافية التاريخية بدمشق ، وكذلك هي ضرورية للباحث

في التاريخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي لدمشق ، والمتوجب عليه أن يبني خلفية حية لذلك ٠

ولا بد لنا من الاشارة الى أن هناك مؤلفات أخرى هامة وضرورية بالنسبة لهذا الموضوع ، وان كانت غير متخصصة به ، ومنها كتب الرحلات وكتب الفضائل والزيارات والمصادر التاريخية المتنوعة ٠ ولعلنا نوليها الاهتمام في أبحاث مقبلة لاستيفاء مصادر تاريخ دمشق العمراني ٠ وفيما يتعلق بموضوعنا الحاضر سنحاول أن نتم ما جاء فيه ، بذكر أعمال الباحثين الذين جاؤوا بعد العهد العثماني وكتبوا في نفس المجال ٠

□ الحواشـي :

١ ـ السخاوي : الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، بيروت ،١٩٧٩ ، ص ٧ ٠

2 — **Nikita Elisséeff : Description de Damas d'Ibn Asaker, Institut Français de Damas, 1959, p. IX.**

3 — **Loc. cit.**

٤ ـ عبد القادر بدران : منادمة الأطلال ومسامرة الخيال ،منشورات المكتب الاسلامي للطباعة والنشر بدمشق ، عام ١٩٦٠ ، ص ٣ ، ومقدمة الناشر ، ص (و) ٠

٥ ـ انظر مقدمة الدكتور صلاح الدين المنجد للقسم الأول من المجلدة الثانية (قسم خطط دمشق) من تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٥٤ ، ص ٦ ـ ٧ ٠

٦ ـ انظر : تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (قسم خطط دمشق) من ص ٥ ـ ٤٨ ٠

٧ ـ رحلة ابن جبير ، طبعة بريل ، ليدن ١٩٠٩ ، ص ٢٦٢ـ ٢٦٣ ٠

٨ ـ قضية اقتسام الكنيسة بين المسلمين والنصارى أثير حولها الكثير من الجدل بين الباحثين في عصرنا الحالي ، ولكن الرأي الأرجح حاليا كما نرى « هو أن كلمة الكنيسة الواردة في نص ابن عساكر الذي نقله عن ابن المعلى يجب أن تفهم بالمعنى الواسع ٠ وهكذا يكون الفاتحون قد تركوا مبنى الكنيسة المسقوف للمسيحيين وابتنوا لأنفسهم مسجدا صغيرا يستند الى القسم الشرقي من الحائط الجنوبي للسور في الحرم المكشوف » انظر :

Nikita Elisséeff : Dimashk, Encyclopédie de l'Islam (EI²), tome II, pp. 286-299.

ـ الدكتورة ملكة أبيض : الدور التربوي للمسجد الجامع بدمشق من الفتح حتى عام (٨٦ هـ/٧٠٥ م) ، مجلة دراسات تاريخية ، جامعة دمشق ، العدد السابع ،كانون الثاني عام ١٩٨٢ ، ص ٩٩ ـ ١٠٢ ٠

ـ الدكتور عبد القادر الريحاوي : تقييم البحوث الأجنبية في الآثار الاسلامية ، مجلة التراث العربي ، العدد الثالث ـ السنة الأولى ـ تشرين الأول عام ١٩٨٠ ،ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ٠

٩ ـ رحلة ابن جبير ، ص ٢٧٥ ٠

١٠ـ الدكتور شاكر مصطفى : مدرسة الشام التاريخية من قبل ابن عساكر ومن بعده ، كتاب مؤتمر ابن عساكر ، دمشق ١٩٧٩ ، ص ٣٨٦ ٠ وانظر أيضا : مقدمة المنجد لقسم خطط دمشق من تاريخ دمشق لابن عساكر : ص ٦ ٠

11 — **Nikita Elisséeff : Description de Damas, p. XL.**

١٢ـ الربعي : فضائل الشام ودمشق ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٥٠ ٠

١٣ـ شاكر مصطفى : مدرسة الشام التاريخية (المرجع السابق) ، ص ٣٩٦ ٠

١٤ـ انظر : تاريخ دمشق لابن عساكر (قسم خطط دمشق)، ص ١١٣ ٠

١٥ـ ابن عساكر : المصدر السابق ـ القسم نفسه ص ١١٥ ،وانظر أيضا شاكر مصطفى : المرجع السابق ، ص ٣٩٢ ٠

١٦ـ ابن عساكر : المصدر السابق القسم نفسه ، ص ٣٢ ،وانظر شاكر مصطفى : المرجع السابق ، نفس الصفحة ٠

١٧ـ ابن عساكر : المصدر السابق القسم نفسه ، ص ١٩٦ ـ١٩٧ ، وانظر مقدمة المنجد لهذا القسم ، ص ٨ ٠

18 — N. Elisséeff : op. cit., p. XLII.

١٩ـ مقدمة المنجد لقسم خطط دمشق من تاريخ ابن عساكر. ص ٩ ٠

20 — N. Elisséeff : op. cit., p. X..

٢١ـ خالد معاذ : دمشق أيام ابن عساكر ، كتاب مؤتمر ابن عساكر ، دمشق ١٩٧٩ ، ص ١٤٣ ، ص ١٤٨ ـ ١٤٩ ٠

22 — N. Elisséeff : op. cit., p. LI.

٢٣ـ خالد معاذ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ٠

24 — Description de Damas d'Ibn Asakir, Institut Français de Damas, 1959.

25 — Ibid., p. IX.

٢٦ـ انظر مقدمة الدكتور سامي الدهان لهذا الكتاب ، ص٣٥ ـ ٣٦ ٠

٢٧ـ صلاح الدين المنجد : معجم المؤرخين الدمشقيين ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، عام ١٩٧٨ ، ص ٢٢٩ ٠

٢٨ـ انظر مقدمة الدكتور أسعد طلس لكتاب ثمار المقاصد في ذكر المساجد لابن عبد الهادي ٠ وانظر المنجد : معجم المؤرخين الدمشقيين ، ص ٢٧٢ ٠

٢٩ـ انظر مثلا : القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية ، ١/ص ٢٠٤ ٠

٣٠ـ راجع مقدمة طلس لهذا الكتاب ٠

٣١ـ انظر مقدمة الأمير جعفر الحسني لكتاب « الدارس في تاريخ المدارس » ، ص (ب) ٠

٣٢ـ حول هذه المختصرا تراجع :
الحسني : المصدر السابق ، ص (ج) ، ومقدمة طلس لكتاب ثمار المقاصد ، ص ٥٢ ـ ٥٣ ٠ وانظر أيضا :
N. Elisséeff : op. cit., pp. XLVIII - XLIX.

٣٣ـ مقدمة الحسني لكتاب الدارس ، ص (ج) ٠

٣٤ـ المنجد : معجم المؤرخين الدمشقيين : ص ٢٨٣ ـ ٢٩٨ ٠

٣٥ـ راجع تقييم الدكتور صلاح الدين المنجد لهذه النشرة في كتابه « معجم المؤرخين الدمشقيين » ، ص ٢٨٣ ، وراجع أيضا كتابه « تصحيح كتاب الدارس في تاريخ المدارس للنعيمي » ، بيروت ، ١٩٨١ ٠

٣٦ـ حول سيرته ومؤلفاته راجع كتاب ابن طولون نفسه : «الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون » ، طبع بدمشق ـ مكتبة القدسي وبدير عام ١٣٤٨ ٠ وانظر أيضا مقدمة الشيخ دهمان لكتاب القلائد الجوهرية ، ص ١٠٠ ، وأيضا المنجد : معجم المؤرخين الدمشقيين ، ص ٢٩٠ ٠

٣٧و٣٨ـ انظر مقدمة الشيخ دهمان على هذا الكتاب ، ص(جـ) ٠

٣٩ـ المصدر السابق ، ص (هـ) .

40 — Kremer (A. von) : Topographie von Damaskus, Akademie der Wissenschaften, Wien, 1854 - 1855, 2 tomes.

٤١ـ ترجم وصف البيت الدمشقي الذي وضعه كريمر الى الفرنسية ونشر في :

Les cahiers de la recherche architecturale, 10/11, 1982, pp. 112-115.

42 — H. Sauvaire : La Description de Damas, le Journal Asiatique.

43 — E. E. Ouéchek : Index général de la « Description de Damas de Sauvaire », (I.F.D.), 1954. وانظر مقدمة هنري لاووست لهذا الفهرست ، حيث يعرف بسوفير وبعمله .

٤٤ـ هذه النقوش الكتابية بالاضافة لكونها آبدة بعد ذاتها ،تعد مصدرا من الدرجة الأولى لتحديد تاريخ الأبنية الأثرية .

٤٥ـ انظر مقدمة Marguerite gautier van Berchem لكتاب :

Solange Ory : Catalogue de la photothèque des archives Max van Berchem. conservées à la bibliothèque publique et universitaire de Genève: publiée avec les soins de la fondation Max van Berchem, 1975.

46 — Notes archéologiques sur la mosquée des Omayyades, Bulletin d'Etudes Orientales, (I.F.D.), années 1937-1938, tomes VII-VIII, p. 39.

47 — Epigraphie des Atabeks de Damas, Paris 1909.

48 — Inscriptions arabes de Syrie, Extrait de l'Institut Egyptien, le Caire, 1897.

49 — E. Herzfeld : Damascus : Studies in Architecture, Ars Islamica, vol. IX, art. I, p. 1.

راجع ملاحظات جان سوفاجه حول هذه الدراسات في مقالته :

Notes sur quelques monuments musulmans de Syrie à propos d'une étude récente; dans : Syria, tome XXIV (1944-1945), pp. 211-231, tome XXV (1946-1948) pp. 259-267.

50 — M. Sobernheim : Die Inschriften der Zitadelle von Damaskus, Der Islam, Band XII. 1921.

51 — Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, paru depuis 1931, le Caire, par : E. T. Combe, J. Sauvaget, et G. Wiet.

٥٢ـ عن تقرير الدكتور مايكل ماينكه « مسح الصالحية » لعام ١٩٨٣ ، (من نسخة مترجمة الى العربية ومطبوعة على الآلة الكاتبة) .

53 — K. Wulzinger und C. Watzinger: Damaskus, (I : die antike Stadt, II : die islamische Stadt), Berlin - Leipzig, 1924, (II : Mit 62, Tafeln und 57 Abbilaingen im text).

٥٤ـ انظر : مقدمة طلس لكتاب ثمار المقاصد لابن عبد الهادي ، ص ٥٤ .

٥٥ـ انظر : E. Herzfled : op. cit., pp. 1-2 .

حديث مع البتّاني على ضفاف الفُرات

شعر: عبد الرحيم الحصيني

حملت من مهد ديك الجن قيثاري ... وجئت أنشد في مغناك أشعاري
وأستعيد زماناً مرّ مزدهياً ... بذكريات ، وأخبار ، وأخبار
لعل ومضة وحي منك تنفحني ... بما احتوى الأمس من علم وأسفار
أيام كان وكنتَ الناعمين على ... موانىء الفكر في نعماء سُمَّار
زلفى لك الربع والأيام صافية ... والعيش عيش هناءات وأسمار
ورِقّةُ الحسن في ريان رقتها ... غنَّاء بين ترانيم و (أدوار)
كأنها بخيال السمع تهمس لي ... أنا عروسة أنداء وأمصار
أي المرابع مثلي أرضه اشتملت ... على أهلة سلطان وأفكار
كم نسمة ليَ في صدر « الرشيد » وكم ... من عالم أمَّ أفيائي وأسواري
ماء فرات ، وأنفاس مؤرجة ... من ناعم كشفاه الورد معطار
يطوف بالراح واديه ويسكبها ... صهباء ما خطرت في بال خمَّار
ويرتع الماس فيه وهو متّسد ... حِضن الزبرجد في حبو وتسيار
على حواشيه من وشي الندى صور ... سكرية النفح من رندٍ ونوّار
يخطو النسيم عليلا من كمائمها ... على مساحب آصال وأسحار
تغار ضفته من حسن جارتها ... لما تنمنم من سوق وأزرار

وللحساسين أسراب أتاح لها ... الصفصاف أرغد أعشاش وأوكار
فكل هزة غصن لحن ساجعة ... وكل رفة نفح رجع مزمار
متارف أزلفت حسناً فكان لها ... مرأى الغواية من حب وايثار
كذا العروبة ما كانت ملاعبها ... الا مشارق أمجاد وأخيار
حسن هنا ، وهنا علم ومعرفة ... وسابقات هنا في كل مضمار
تقول كل يد مُدت بساحتها ... إني تركت على التاريخ آثاري
آهِ على الأمس كم من مبدع علَم ... به أضاء ، وكم من عالم داري
أمس يخطئ مسيل الشعر متئدأ ... على مواسم آلاء ، وأوطار
وهذه بصمات الفكر شاخصة ... منها مدى الدهر لم تخمد بانكار
تاه الزمان بمجلاها وأنزلها ... منازل الخلد في عز واكبار

★ ★ ★

فيا ابن جابر ما كانت لآونة ... هِبات علمكَ . بل كانت لأعصار
ها هم الى الآن ما زالت نواظرهم ... على تراثك من سطر لأسطار
لما رصدت مدار النجم واكتشفت ... نهاك كل خفيٍ السر سيّار
واجتزت ما حدَّ « بطلميوس » من رقم ... وما توهم من بعدٍ ... ومقدار
وكنت أكثر إمعاناً ، ومعرفة ... فيما تبينت عن جد وإصرار
أعطيتَ في العلم درساً ما ألم به ... في الناس قبلك من ساع لأسرار
سبحان من زيَّن الدنيا بمتقد ... من العقول . فكانت منهج الساري
نور من الشرق عم الأرض ساطعه ... وانساب عبر هدايات . . . وأبصار
فكان للغرب منه ما استضاء به ... في وهدة كان فيها مظلم الدار
وراح يقبس من لألائه شُعَلا ... ومن لوامعه أسراب أنوار
حتى اجتنى ما اجتنى بالعلم وانفرجت ... له مجاهل غايات وأغوار
اشراقة أعطت الدنيا نضارتها ... من عارض يعربي الغيث مدرار
فأين تلك المنى من عين واردها ... والعُربُ من همٍّ إعصار لاعصار
وكيف تعطي عقول تحت عاصفة ... من الخطوب وأرزاء وأكدار

من بعد ما نال منا الغرب منيته — واستثمر العلم من عسرٍ لايسار
أحاط بالظلم دنيانا وقال لها — يا مصدر النور كوني مورد النار

* * *

يا أيها الباحث الساعي بمزدحم — من الكواكب من شهب وأقمار
ورافع المرصدَين الشامخين على — أرض العروبة ميزاناً لأقدار
أما أتاك حديث الأرض كيف غدت — فريسة بين أنياب وأظفار
إني لأخجل . والذكرى تسائلني — صرنا الى أين . من تمزيق أستاري

* * *

ماذا أعدّ بقومي ، والعداة على — مهادهم ، من غوايات وأوزار
ونحن لما نزل ما بين منحرفٍ — جان ، ومنهزم وان ، وخوّار
كل الفئات على تهديمنا اتفقت — حتى على بعضنا لسنا بأبرار
والشام تستجمع الأشتات حاملة — هم الملايين من اعصارها الضاري
مستنفرٌ عزمها في كل معترك — فكل أيامها أيام « ذي قار »
أعدها القائد الأسمى فأبدعها — للعرب واقية من كل غدار

* * *

يا أيها الشيخ هذا بعض ما حملت — جوانح الشعر من عصف وتزآر
ملامح أوجز الراوي حكايتها — على رنيم من الألحان مختار
لولا خلودك ما جئت الفرات ولا — حملت من مهد ديك الجن قيثاري

عبدالرحيم الحصني

* * *

التراث العربي في الشعر

وداد سكاكيني

ما كانت الآثار الدالة على حضارة العرب وتاريخهم قائمة وحدها في البناء والعمران هياكل ومساجد أو قصوراً وملاعب ، وانماكان على دوام التسلسل الانساني في وجود العرب آثار أبقى على الزمان وأقوى على الحياة ، فان الآثار الحجرية يأتي علىأكثرها الزوال والزلزال ، لكن آثار الفكر والشعرتبقى أكثر تجاه وحياة في الكوارث والعدوان، وهي التي حفظت تراث الانسانية والحضارةوبخاصة تراث الأدب في شعر العرب ونثرهم خلال العصور ، فان سقوط بغداد بطغيان هولاكو التتري لم يستطع القضاء علىالتراث العربي كله ، فقد ألقى في دجلة ما وصل اليهعدوانه من الوثائق والمحفوظات ، على أن ما سلم منها وما توارثته الأجيال وحفظتـهالذخائر ورسالة العلماء في أقطـار الشـرق والغرب بقي ميراث العرب في حضارة الفكروالثقافة على تعاقب الزمان والأحكام ·

ولست بسبيل التفضيل والتأويل لمحتوى آثارنا الخالدة ، فحسبي في هـذا الحديث أن أشير الى أثر التراثفي الشعر العربي نفسهأو بالأحرى أثر الشعر نفسه في التراث ،فقد كان بصوره المختلفة وطوابعه العديدة سجلالأكثر المعالم التاريخية والمعارك الكبرى في حياة العرب وامتداد رسالتهم وتأثير أدبهم وشخصياتهم في تطور الحضارة والثقافـة والاجتماع ·

وباستطاعة الباحث والدارس أن يستدل على حوادث الحكم والحياة وصور التقاليد والخصائص في أي عصر من عصورهم بشعرالشعراء الذين استمدوا الالهام والكلام مـن صميم الحوادث وملابساتها وكأن القصائـدبما حوت من وثائق وشواهد على الحقائـق التاريخية ، فمعركة « عمورية » التي ساقاليها الخليفة المعتصم أربعة جيوش بعدة لم يعرفها العرب في حرب قبله ، وقد دون التاريخ أخبار هذه المعركةالتي احتدمت بينالعرب

والروم ، وتعددت المصادر التي تناولتها ووصلت الى أيدينا فاذا بها وفي مقدمتها التاريخ الكامل لابن الأثير ، تقول في « فتح عمورية » سطوراً موجزة لكن الشعر العربي هو الذي فصل رواية التاريخ وألقى على أخبارها النور في وصف هذه الحرب الرهيبة، فقد صورها الشاعر الخالد « أبو تمام » في قصيدته البائية الرائعة وكأنك وأنت تقرؤها تشهد المعركة والحصار، وفتح الأسوار ،وماصنع المعتصم تلقاء الحوادث المزدحمة وما عرض ملك الروم من الفداء لأسرى الحرب ، وكيف أخذت النار أبراج البلد ، كل هذا قدمه الشعر العربي الرصين في تراثنا القديم ،فمن هنا نجد تاريخنا في حاجة الى روافد وشواهد مما قدم الشعر مؤيدة للحوادث والصور ٠ وقد كان هذا الشعر على اختلاف العصور العربية مرافقاً لكل تغيير وتطور في حوادث الدنيا وأسبابها ٠ ولم تخل العصور من شعراء وصفوا بلادهم وطبيعتها،وأشادوا بمآثرها وأطوارها،وما حل فيها من خير أو شر على أيدي ولاتها وذويها وما طرأ عليها ، واذا اختلفت المراجع التاريخية في أمر من الأمور ، فان الشعر كثيراً ما دل على الصواب اذا تناولته دراسة تمحيص واستقصاء ٠

فشعراء الجاهلية ساعدوا المؤرخين في بحوثهم ودراساتهم وان لم يقطع البحث تحقيقه في كثير من الأحداث والشؤون ، ولماجاء الاسلام بدعوته ورسالته في أرجاء الجزيرة ، ثم ترامى على الشرق نحو فارس وعلى الغرب نحو الديار البيزنطية ، أخذ الشعر بعد زهادة فيه يؤدي مهمته الأدبية والانسانية معاً ، وان المتتبع لتاريخ « ابن هشام » الذي كتب السيرة المحمدية ليجد في تضاعيفها الشواهد الشعرية والقصائد الوصافة للمغازي والأحداث ، وكذلك كان الشعر في حكم الراشدين ومن جاء بعدهم مصوراً للحركات الثورية واختلاف الرأي والعقيدة والاتجاه ، وقد يعد شعر الخوارج في زمن علي ومعاوية مصادر موثوقا بها في قضايا التحكيم وغلو المتحيزين والمتمردين حتى اذا انحدرنا الى العصور المتوالية طلعت علينا القصائد الطوال والمقطوعات والأبيات بما لم يتبسط فيه التاريخ ، بل أن بطائن الروايات وخفايا الحوادث ليتعب في استجلائها الباحثون اذا لم يستعينوا بالشعر على استخلاص الحقيقة والواقع ، وقد ثبت أن أكثر المؤرخين والرواة جمجموا القول والرأي في كبريات الحوادث لكن الشعر كان أوضح دليلا وأكثر تناقلا وأخف رواية وان وجد في الشعراء من تنكب الطريق ومال مع الهوى ٠

وبعد فاني لا أخلي حديثي من مقترح في جمع الشعر العربي كمصادر تاريخية وتحقيقه في احياء التراث ، فيكون لكل عصر مراجع منه وروافد للتاريخ ، وما أجدرنا اليوم ونحن نبعث التراث باختيار المصادر والأصول التي نكتب على ضوئها دراسات جديدة لتاريخنا الكبير ٠

وداد سكاكيني
دمشق

★ ★ ★

بحث عن ذاتية الشاعر الجاهلي

راوي بوجوفتش
المستشرق اليوغسلافي

كان شيئاً ممتعاً وحافزاً على الدوام تجريد واضاءة **شخصية الفنان ، هذا المبدع الذي يثير عمله الفني الأحاسيس الرقيقة والعادة ٠ لذا يرغب الباحث أو القارىء في أن يغوص في شخصيته وروحه ويبحث في عوالمها، أي يبحث في العلاقات والأسباب التي تؤثر في تشكيل وجهات النظر الفنية ٠ غير أن النقد وتاريخ الأدب كانا يهتمان ، بشكل خاص ، باكتشاف مصـادر وطرق استلهام الفنان ومنابـع قدرته الابداعية، وبكلمة أخرى ،خصوصية الفنان في استخدام الرمز للتعبير عن مكنوناته الابداعية والحوافز التي تمده بالقدرة على ذلك ٠**

وبالطبع ، لم تستطع مثل هذه الدراسة العجلى أن تستوعب كل تلك الجوانب التي ذكرناها ، وبشكل خاص بدايات نشأة الشعر العربي القديم ودور الشاعر في ذلك الحين٠ لأن ذلك يتطلب بحثاً شاملا يلجأ الى شتى العلوم التي تساعد على خلق نظرة متكاملة ٠ وفي الحقيقة نحن لا نعرف عن الشاعر الجاهلي سوى النزر اليسير ولذلك كثيراً ما نعتمد في بحوثنا على تصوراتنا الخاصة ونحاول أن نستعيد ونجدد صورة هذا العصر البعيـد وروحه الحقة٠ وربما كان الفنان « سلفادوردالي » قد عبر عـن أسرار الروح والنفس البشرية بأكثر دقة وأروع مجاز ، حينما ظهر ذات يوم بين الجمهور مرتدياً (بدلة) الغوص وأراد أن يتحدث أمامهم عن أغوار هذه النفس التي تنوي الكشف عن مكنوناتها ٠

ولكي نحدد وجهة بحثنا هذا فلنتوقف عند مسألة العلاقة بـين المبدع (الشاعر) والالهام٠ غير اننا لن نميل هنا الى التحليلات الشعرية والسيكولوجية بل نلقي الضوء على هذه الجوانب التي ستكمل صورتنا عن العوامل الثقافية المؤثرة في تكوين خصوصيـة

الشاعر الجاهلي ودوره الحضاري المهم ، كمانحاول أن تجمع كل المعلومات الواردة عنهذه الشخصية ونشير الى أهم خصائص تلك العلاقة ٠

فلو نظرنا الى تسمية ذلك العصرلوجدناانها تشير الى ثقافة معينة ، ثقافة البدوي التي أنجبت شعراً ظل يرمز الى قمة الابداع الأدبي عند العرب على مر الأزمنةوالعصور٠ وبالرغم من أن العرب قد طوروا حضارتهمبعد ظهور الاسلام تطويراً مرموقاً فقد احتل هذا الشعر مكانة خاصة في هذه الحضارةوأصبح معياراً للابداع في العصور القادمة٠ وحتى المحاولات التي قام بها بعض الأدباء فيتجديد الشعر وتطويره كانت تستند في ذلك الى أيام ولادته والى القوانين التي حددتمعالمه الأصلية ، وبذلك فان هذه المحاولات تنطبق انطباقاً تاماً على تلك المحاولات التيأبداها أو قام بها رجال الدين في تجديدالقيم الاسلامية ٠ ولذا يمكننا القول ان الشعرعند العرب في تلك العصور وخاصة في العصر الجاهلي أصبح يمثل ديناً لهم ، يحمل فيطياته سلوكهم وأخلاقهم وفهمهم لوجودهم ٠ ولذا وبذلك أصبح تعبير « الشعر ديوانالعرب »أكثر وضوحاً وأوسع فهماً :

ولكون الشعر ديوان العرب ، حصلت ضجة في الثلاثينات من هذا القرن عندما حاول الأديب طه حسين أن يهز هذه القدسية(ربما تحت تأثير المستشرقين « الفرت » و « مرغوليوث ») حيث طرح أفكاره في كتابهالشهير (في الشعر الجاهلي)(١)وبطبيعةالحال كان أول من عارض ذلك بانفعال شديد همرجال الدين٠ ويشير طه حسين في هذاالكتاب، الذي غير بعد هذه الضجة عنوانه ومحتوياتهالى حد ما ، عندما يتحدث عن الشعر الجاهلي كمعيار لقمة الشعر قائلا : فلست أعرف أمةمن الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه الا بمقدار كالأمةالعربية ٠ فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذي الرمة والأخطلوالراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعرالذي ينسب الى « طرفة وعنترة وبشر بن أبيخازم» (٢) ٠

ولكن الباحث الكبير ابن خلدون ، الذيسبقه بعدة قرون، كان قد أشار الى ذاتالفكرة قائلا ان العرب يتعصبون لشعرهم دون أنيلتفتوا الى القدرة الشعرية عند الشعوب الأخرى ، وان الاغريق يمكنهم كذلك أنيفتخروا بشعرهم(٣) ٠ ويحق لنا أن نسأل : ما الأسباب التي دفعت العرب أن يجعلواشعرهم البدائي معياراً على مر العصور ،رغم ظهور شعر الموشح والزجل في الأندلس والبندفي العراق ورغم الحقيقة الماثلة وهي ظهور الشعر الحر منذ بداية الخمسينات (لا نريدالخوض في هذا المجال)(٤) ؟

ومن الممكنأن نجيب بأن شكل القصيدةالجاهليةهو السبب الأول والرئيسي فيالرجوع المستمرالى هذا الشعر ٠ حيث أن هذهالقصيدةتمثل منطلقاً فنياً ذا تكوين عال ثم ان لغتها ما زالت تداعب الأحاسيس برقة وتفرضالاعجاب بشتى معانيها وقوة أفكارها التي تعكس قدرة العقول في ذلك العصر ٠ وهذهالقصيدة ، من جهة أخرى باستثناء روحها الفردية ما زالت تمتلك وعيها الاجتماعي ،لذا يمكننا أن ندعو هذه القصيدة بأنهاقصيدة ذات خصائص ملحمية ، وجدانية ٠ أي أنهاتمثل شكلاممزوجاً ٠ ان ارتباط العرببلغتهم

كوسيلة رمزية ، نراه متطبعاً في تسمية أشهر القصائد الجاهلية ، كما هو في المعلقات ، التي استند عليها المستشرق الفرنسي (شارل بيلا) في اطلاق صفة صانعي الجواهر على الشعراء الأقدمين ، بينما أنا أعتقد بأن القصة الأخرى حول تسمية المعلقات أكثر أهمية ومتعة لأنها تشير الى ثقافة العصر الجاهلي والى عادات الأعراب ، حيث نجد فيها عناصر ميثولوجية أسطورية من خلال استعمال أرقام المعلقات السبع أو التسع · ومن تعليق هذه القصائد على باب الكعبة التي كانت مكاناً دينياً وسحرياً قبل مجيء الاسلام ، يبدو لنا أن تلك القصائد كان لها دور ساحر في حياة ذلك المجتمع ، اذان العلاقة بين الشاعر والطبيعة في عموم الشعر البدائي ، علاقة وطيدة وشديدة الصلة · حيث اننا نرى كذلك في الشعر البدوي تلك العلاقة الأصيلة نرى شدة ارتباط البدوي ببيئتـه واندهاشه بما يحيط به ، لذا يستخدم الشاعر وصفاً دقيقاً قوي التعبير لما يراه ويعيشـه (انظر مثلا وصف العاصفة ، عند امريء القيس) ويدل على قوة هذه العلاقة وتوطدها انها تركت آثار الأفكار الأسطورية المثيولوجيـة والتوتمية (٥) بالرغم من مجيء الاسلام الذي حاول مسح تلك الآثار من أجل توحيد الناس لعبادة اله واحد (لن نستخدم تعبير الاسلام « المتزمت » الذي أصبح منتشراً في أوربا ، اذ أن له معنى خطيراً يحاول أصحاب هذا التعبير من ورائـه الحط من شأن الحضارة الاسلامية) لقد كان لحياة البدوي ومجمل ابداعاته وأصالة الشعراء الأوائل ــ الذين يعدون مؤسسـي الثقافـة العربية القديمة أو ثقافة القبائل ــ تأثير كبير في تاريخ العرب حتى ان الاسلام لم يستطع اجتناب هذه الحقيقة ، يمكننا الاعتماد على ما يقوله الأديب طه حسـين من « أن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية » (٦) ·

وحتى يكون بوسع الباحث أن يقدم صورة كاملة ودقيقة عن ذلك العالم ، يجب عليه أن يكون مولعاً بكل جوانب هذا الموضوع اذان الشعر الجاهلي الذي يتميز ببساطتـه وروحيته الطبيعية قد وضع ركائز لثقافـة جديدة متطورة · بطبيعة الحال لا يتسع هنا المجال لتحليـل هـذه الجوانب بأسرهـا ولذا سنلفت الانتباه الى بعض الحقائق الثقافيـة التي ربما ساعدتنا على تكوين انطباع مستفز عن ذلك · مثلا لنأخذ عبادة الشمس والقمر التي لها أهميتها ــ حسب رأيي ــ في تكوين الثقافة البدوية والجاهلية بشكل عام ، نجد ذلك الأثر في جميع الثقافات البدائية تقريباً مع اننا نستطيع تتبع تينك العبادتين في الثقافة العربية الاسلامية على أساس تطورهما وصراعهما من أجل تغلب احداهما على الأخرى · اذ أن هذا الصراع كان قد ترك أثراً مهماً في سير الحضارة العربية والاسلامية بشكل عام · ويبدو لي أن هذا الصراع لا يظهر فقط في صراع الطرفين ، أي العقيدتين ، بل يشـير بشكل واضح الى محاولة تكوين الشعور القومي عند البدوي على أساس انتمائه القبلي ·

وربما لن ندرك طول فترة ذلك الصراع ان لم نتوغل في هـذا الموضوع ان هذين الطرفين يتميزان حتى جغرافياً · في الشمال العدنانيون وفي الجنوب القحطانيـون الذيـن يمتلكون ، دون ريب ، حضارة أقدم · وكل من هذين الطرفين يتمثل في ثقافة خاصة تحمـل شعارها الخاص ــ القمر (علامة الأنوثة) والشمس (علامة الرجولة) بعض الأحيـان لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين حاملي هذين الشعارين لأنهما أحياناً يعيشان في اندماج

وتنسيق في البيئة والمجتمع • ويدل على ذلك أن اليمنيين قد سبقوا في وضع التقويم القمري والمصريين القدامى (والاعراب بعد ذلك اشتركوا فيتكوين جنسيتهم بالفعل) جاؤوا بالتقويم الشمسي • غير أن الصراع يستمر بين الشمس والقمر ، أي بين ثقافة البدو (القمر)وثقافة الحضر (الشمس) ، ونتلمس آثار ذلك في العصر الأموي ويتبين لنا أن هذا الصراع قد تلاشى في العصر العباسي بغلبة ثقافة البدو عقائدياً كما يبدو لنا في القرن العاشر ، بعد هزيمة حركة الشعوبية • ومع أن هذه الثقافة تبدو بسيطة ، ساذجة بل بدائية ، فانها تخفي في طياتها حساً مرهفاً وقيماً جمالية • ويخيل الينا كذلك أن هذا الانتصار تحقق خاصة عن طريق سمو الأدب البدوي ــ بشكل عام ــ ولذا يمكننا القول ان القمر البدوي تغلب على ثقافة الشمس على صعيد الأدب • بينما هناك انتصارات حققتها ثقافة الشمس ، مثلا في القرنين الثامن والتاسع ، وكان الاسلام هدنة بين الثقافتين المتنازعتين أوقف ــ ولو مؤقتاً ــ الصراع ولكن بدون نتيجة •

وينعكس التوتر بين نموذج الثقافتين (البدوية والحضرية) انعكاساً لامعاً حتى في الأبجدية العربية ، حيث نجد فيها الحروف القمرية والشمسية وكأن تقسيم هذه الأبجدية يشير الى أن التوازن الثقافي أمر متوقع لأن هناك أربعة عشر حرفاً شمسياً مقابل أربعة عشر حرفاً قمرياً ، وبذلك أخذ هذا الصراع كثيراًمن حيوية الحضارة الاسلامية والبدوية من قبلها مع اننا شخصياً نرى أن في هذا الصراع (الدائم) بذرة تحرك الثقافة العربية من حين لآخر وقدرة شديدة على امكانية تحريك هذه الحضارة على الدوام ومن جديد(٧)•ولو غصنا بعمق في الدوافع الابداعية للثقافة البدوية لأمكننا الاستنتاج أن في الشعر البدوي حافزاً حضارياً هاماً قد يستطيع أن ينتج ــ فيظروف اجتماعية وتاريخية مناسبة(٨) ــ ثقافة أخرى أكثر ابداعاً حتى من هذه الثقافة التي جاء بها الأدب العباسي في عصره الذهبي وان هذا الحافز هو صنف من الأصناف الجمالية: الالهام •

وبطبيعة الحال لا يمكنا أن نناقش مثل هذا الصنف ، وفي تلك الفترة ، بل يمكننا الخوض بهذا الشيء بعد ظهور نظرية الشعر عند العرب • ولذا سنورد في هذا المجال فكرة نظرية واحدة فقط تتحدث عن هذا الشيء نجد مصدرها في القرون الوسطى • يضمها كتاب العقد الفريد المشهور لمحمد بن عبد ربــه (القرن العاشر) وتحكي هذه القصة أن رجلا كاتباً توسل اليه أحد أصحابه أن يكتب رسالة باسمه، وعندما أخذ الكاتب قلمه توقف هنيهة• فسأله صاحبه عن سبب توقفه ظناً منه انه فقد بلاغته ، ولكـن الكاتب لم يومىء برأسه بل أجاب انه يبحث في باله عن أفضل المعاني لكتابة الرسالة(٩) • ويجب علينا أن نعلم بأن الالهام لم يكن يعني شيئاً ــ حتى بالنسبــة لشعراء الجاهلية ــ دون الاعتماد على الجهد الابداعي الأصيل وعلاقات الشاعر بأعماله الشعرية علاقة وطيدة جادة •

وهكذا نجد في كتاب « الصناعتين في الكتابة والشعر » لأبي هــلال العسكري (القرن التاسع) ، وهذا الكتاب مهم جـداً للبحث في نظرية الشعر في القرون الوسطى عند العرب، نجد معلومات عن الجهد الذي بذله الشاعــر زهير أثناء نظمه للشعر ، اذ أنــه كان ينظم قصيدة واحدة في ستة أشهر ، ثم يتركها طي الكتمان ستة أشهر أخرى • وعندمــا كانت

تنتهي هذه الفترة الطويلة الى حد كبير كان يلقي شعره(١٠) • وأما الشاعر عنترة بن شداد فهو يشكو من مصيره الشعري لأن الشعراء الذين سبقوه لم يتركوا له مجالا ليحمل شعره مضامين جديدة وعلينا ألا ننسى أن هذا الكلام قيل في القرن السادس •

اذن اذا أراد الشاعر أن يضيف الى شعره شيئاً ابداعياً جديداً فعليه أن يكون ذا تناسق متواصل مع الالهام الذي يحفز الشاعر للبحث عن فضاءات جديدة • انه يجب أن يستفز فيه المشاعر • حتى يوصله الى اكتشاف الحقيقة وكسب المعرفة • ولذا ليس من الغريب أن كانت هناك صلة – ولو خاطفة – بين الشاعر والكاهن والشعر الجاهلي وخاصة اذا لم ننس أن الفعل (شَعَر) كان في البدء مرادفا للفعل (عَلِم) ،وان صلتهما تفهم بالذات وقبل كل شيء عن طريق (صنف) الالهام • فهناك اعتقاد سائد بأن الكاهن كان يحصل على الالهام بمساعدة ابليس أو الشيطان ، وان هذا الاعتقاد قد امتد بعد ذلك الى الشاعر أيضاً • كما أن هناك دليلا نجده في تسلسل الشعراء الجاهليين والمخضرمين الذين تقوم بينهم صلة القرابة (المهلهل – امرؤ القيس – عمرو بن كلثوم ، طرفة – المتلمس ، زهير – كعب بن زهير وغيرهم) وان دل هذا على شيء فانما يدل على أن أسرار نظم الشعر كانت تنتقل من شاعر الى شاعر مختار آخر ضمن « طائفة » معينة ومحددة •

وربما كانت هذه الصلة تساعد الشعراء – مثل الكهنة – على أن يعبروا عن أنفسهم بطريقة ابداعية خاصة ، مثلما كان الكهنة يستخدمون السجع في خطبهم • ومن جهة أخرى، فان لغة القرآن لغة مسجوعة ولذا كان بعض القرشيين يتهمون الرسول محمداً ﷺ بانتمائه الى صفوف الكهنة • ومن هنا يمكننا أن نتوقع بأن الصلة التي تربط الشعراء بالكهنة كانت لغة السجع • ولغة الشعراء هي لغة البيت والقافية • وأما بخصوص الرسول محمد ﷺ فقد اضطر أن يدافع عن نفسه ضد هـذه التهمة كما ورد ذلك في سورتي الحاقة والطور • ولكن بالنسبة لما نود الاشارة اليه هو أن الرسول في سورة الشعراء رد على الشعراء بالشعراء أنفسهم – مثلما فعل أفلاطون في جمهوريته – ووسمهم بصفة الكاذبين • وفي الآيتين (٢١٠ – ٢١١) من نفس السورة نجد الفكرة التي تقول بأن القرآن لم ينزل على الشياطين ، أي على الكهنة أو الشعراء لأنهم « وما ينبغي لهم وما يستطيعون » ويتهم القرآن الشياطين الذين تآمروا على البشر ويتسمعون لما يجري في السماء وبامكانهم أن ينقلوا المعارف السرية – كالأشخاص الذين يمتلكونها – الى الناس المختارين في الدنيا • ومن هذه الفكرة يبدو أن الشعراء قد أصبحوا مثل الكهنة السذج • ولكن هذه التهمة التي وردت بالقرآن قد لاتستطيع أن تحطم القدرة الشعرية (أو السحرية) تحطيماً كاملا • ولذا أضاف القرآن تهمة أشد وأقوى عندما ذكر بأن الشعراء يتكلمون بما لا يستطيعون تحقيقه ولذا فان عملهم وشعرهم ليسا منسجمين وان من يتبعهم هو في ضلال ولكن ما أراه أهم هو هذه الصلة بين ابليس أو الشيطان والشاعر ،كما أن رأي الشاعر الجاهلي في القدر وبحثه عن الحقيقة والمعرفة يذكرنا بما جرى ، الى حد ما ، بفاوست غوته الأسطوري ، وأخيراً بالثقافة الفاوستية ، هذه الثقافة الخاصة التي ولدت في حضن الثقافة الجرمانية • وهناك وجه آخر لنفس العملة ، كما يقال ، أي هذه الظاهرة تقول ان الكاهن أو الشاعر أو الانسان

ـ بوجه عام ـ يحصل على المعارف السريـة ويبرزها في أماكن الطقوس (وأنا أرى عكاظ والمربد والأسواق الأخرى أماكن للطقوس) ويحرك نفوس المستمعين ومن ثم كل شيء ينتهي عند ذلك . ولذا اسمحوا لي بطـرح السؤال التالي : لماذا لم تنجب هذه البذرة الفاوستية التي نجدها في بداية الثقافة العربية محاولة اللهاث وراء المعرفة ومحاصيلها ؟ ولمـاذا لم تتحقق الثقافة الفاوستية في مفهومها الأوربي الحديث ؟ وأعتقد أن الجواب الوحيد الذي أستطيع أن أقدمه هنا هو عدم وجود الجـو المناسب في الأطراف الأخرى لحياة المجتمـع العربي آنذاك ، لأن هذه الفكرة الفاوستيـة ظهرت بشكل مبكر تقريباً، في المرحلة البدائية من تشكل العقل الانساني . ولكن هذه الظاهرة ساعدت مساعدة واضحة على ظهور الاسلام كمرحلة أرقى وأعلى في سير الثقافة نحو الأمام كما تمثلت هذه الظاهرة في بداية انتشـار الاسلام في « جوع » الأعراب للتعلم أكثـر وتوسيع آفاقهم وليعوضوا كل ما لم يعرفوا في جاهليتهم .

ولنتوقف الآن قليلا عند الفرق الجوهري بين النظريتين العربية والأوربية تجاه مفهوم صنف الالهام ، وقد يحيرنا هذا الفرق لأننـا نجد أن آلهة ما تقف وراء النظرية الأوربية، بينما يقف وراء الشاعر الجاهلي الشيطـان نفسه ، قبيحاً مطروداً ، مستفزاً . وفي اعتقادي أن هذا الشيطان هو الذي يسمو بهذا الشعر الى مستوى الابداع ويجعله شعراً مادياً وتشكيل وتكوين نظرية الشعر الواقعي ولأنـه كذلك فالقصيدة عند الشاعر الجاهلي تجد حاجـة شديدة في سعيها للوصول الى كشف مكنونات الطبيعة . والقصيدة تمثل ، كما هو معروف، شكلا أدبياً ممزوجاً(١١) من ثلاثة أجزاء مختلفة: الجزء الأول منها ، الذي نسميه النسيب يشير الى ميزة أساسية عند الشاعر الجاهلي أو الى (الموتيف) (MOTIV) الأساسي ـ الحاجـة الجامعة الى الأسفـار والبحث عـن المجهـول والمفقود . ولذا أرى في هذا الجزء ، عندما يبحث الشاعر الجاهلي عـن حبيبته ويسرد ذكرياته معها ويقف مناجياً أطلالها ، ان هناك رمزاً أصيلا يسري في عروق الشعر العربـي حتى أيامنا هـذه . ان « موتيف » الفـرار الدائم هو المحرك الحقيقي ليس للشعر الجاهلي فحسب بـل وحتى للشعـر المعاصر . يصف الشاعر تأبط شراً في القرن السادس صاحباً له كان لاهث الشوق للأسفار غير آبه برحاب القفار (وفي رأينا هذا رمز المغفرة) والظمأ (رمز المعرفة) والخطر (رمز العقاب) الذي يداهم المسافر عند كل خطوة . ويمكن تتبع مثل أولئك المسافرين والتائهين بين الشعراء (أمثال تأبط شراً والشنفرى وامرىء القيس) من خلال الشعر الجاهلي عامة ، كما يمكن ذلك في القرون الوسطى ولكن بشكل أقل وضوحاً ، باستثناء المقامـات . ويبـدو أن الحضـارة الشمسية تغلبت في هذه الفترة (القرنين الحادي عشر والثاني عشر) على الحضارة القمرية . وحتى في أيامنا هذه نشهد ميول الشعراء الى الأسفار والتيه وذلك على سبيل المثال من خلال أشعار بدر شاكر السياب ، وعبدالوهاب البياتي ، وسعدي يوسف ، والفيتوري ويمكننا تلمس هذه الظاهرة في قصص ألف ليلة وليلة ، وان كان الباحثون الأوربيون بشكل خاص يلاحظون تأثير الهنود في ذلك الموضوع ، غير اني اعتبر هذا الرأي غير سليم .

والرجل المسافر يحتاج على الدوام الى أن يعلم مصيره . والمصير عند الشاعر امرىء القيس يعبر عن فضاء رحب الأشواق والعدو خلف ما يفلت من العقل البشري . ويعبر هذا

الشاعر عن البشر والمستقبل في شعره بعاملين أحدهما يبني بوعي والآخر يهدم بجهله • ويمكننا الاستنتاج أن الشعر الجاهلي يتعذب الى حد ما من أجل كشف مكنونات الفضاء والطبيعة غير أن بعض المستشرقين يصفونه بالمادية ويتهمونه بجفاف الأسلوب وحتى يبدو بالنسبة اليهم مملا ، ناسين أن أي شعر بدائي لا يستطيع أن يتجاوز عصره البدائي • ولكن ذاتية هذا الشعر تجذبنا من جديد عندما نجدها قد تطورت في القرنين ٨ ـ ١٠ الى الشك الذي اندثر بعد ذلك بسرعة ـ مع شديد الأسف ـ وتحول الى الخفوت والركود(١٢) •

بقي نقط الوهج البلاغي وتلاشى النبض الجمالي • ويبدو أن الشعر الكلاسيكي قد وصل الى نصف العمود الذي يربط الأسفل والأعلى ليأتي الشعر المعاصر ويبدأ صعوده مع هذا العمود الى أعلاه •

ان المصير الذي يهتم به شعراء البادية هو مصير متقلب مستتر ، ولذا ليس من الغريب أن ينظروا ـ ولو نادراً ـ خارج شخصياتهم الضعيفة المحدودة التأثير ولذا فان هؤلاء الشعراء ، حسب تقاليد الساميين القدامى وحسب تقاليد حضارات وادي الرافدين ، يتطلعون الى الطبيعة والنجوم للحصول على الأجوبة التي طرحتها روح متسائلة ومتعجبة وعلى سبيل المثال ، الشعر المعاصر يواصل هذه « الخبرة » فان الشاعر السياب كثيراً ما يتطلع الى النجوم ولكنه يرمز في شعره بشيء معاكس للنجوم وهو الصدف • ويعني هذا الربط عذاب الانسان أمام الحقيقة ، أي بين النور والظلام ، بين التفاؤل والتشاؤم ، بين الأسرار والمعرفة • وكان عرب الزمن القديم يؤمنون بأن هبوط النجوم ينبىء بوفاة نبيل أو بولادته • ولكن شعراء القرون الوسطى يحاولون اجتياز هذه الهاوية وعدم الانسجام بين البشر والفضاء عن طريق اهمال هذه المسألة •

ومن خلال هذا البحث السريع أود أن أبين للقارىء أن هذا الالهام شبه الفاوستي ترك أثراً مهماً ليس في الشعر العربي فحسب، وانما في الثقافة عموماً بالرغم من أنه لم يستطع أن يؤثر على ظروف هذا العصر البدائي والعصور التي تلته ، ولذا كان الالهام لمدة قصيرة محاولة للبحث عن مقاومة الحقيقة وبث الشكوك(١٣) ولكنه تحول بمرور القرون، الى حركة جديدة في الشعر العربي المعاصر(القرن العشرين وبالخصوص منذ الخمسينات) عندما أصبح الشعر الحر يبني طرقه الجديدة مؤكداً على وجود الانسان •

★ ★ ★

الحواشي :

١ ـ لأن القصيدة بلغت هذه الدرجة من المهارة الشعرية ،وخاصة من جانب العروض بحيث أصبح بعض الباحثين يشكون في اصالتها الباكرة مع ان فيليب حتي ، المؤرخ الشهير ، يضع القصيدة فوق ملاحم هوميروس وعلينا ان نتذكر ان هوميروس كان « مفاجاة كبيرة » بحد ذاته في ذلك الزمن .

٢ ـ في الأدب الجاهلي ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٧١ .

٣ ـ مقدمة ابن خلدون ، ج ٤ ، القاهرة ، ص ١٣١٤ .

٤ ـ انظر دراسة نور الدين صمود المنشورة في اعدادمجلة الفكر التونسية لعام ١٩٧٨ وبالخصوص العددين ٥ و ١٠

٥ ـ انظر باللغة الروسية :

S. Y. SHIDFAR, Obraznaya sistema arabskyo Klasicheskoy literaturi, Moskva 1974.

٦ ـ طه حسين ، المصدر المذكور ص ٧١ .

٧ ـ ان هذا التغلب واضح في العصر الأموي حيث يحترم الشعراء التقليد الجاهلي احتراماً شاملا . وانظر الى Papers on Islamic kistory (950-1750), Oxford 1973

وفيه دراسة Cl. Cahen .

٨ ـ ويقول القرآن : اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم .

٩ ـ العقد الفريد ، بيروت ١٩٦٣ ص ٤٤ .

١٠ ـ المصدر المذكور ص ٦٥ .

١١ ـ ويقول ابن خلدون عن الشكل والمضمون ان الأول بمثابة القوالب للمعاني فكما ان الأواني التي يغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف والماء واحد في نفسه ، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء (مقدمة ، ص ١٣٥٢) .

١٢ ـ نجد أشكال الشك عند المعتزلة والمعري وأبي نواس الذي يقول :

دع عنك لومي فان اللوم اغراء ... وداوني بالتي كانت هي الداء

وقل لمن يدعي في العلم فلسفة ... حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء

١٣ ـ قد اكون مضطراً في هذا المكان الى شرح موقفي من جدوى الشك في سير البشر الى الامام . وابتداء من شكوك مونتسكيه الفرنسي بدأت الثقافة الأوربية أو الغربية تتقدم فنياً وفلسفياً وتيكنولوجياً ، الشك هو ما يحركنا في بحثنا عن الذات والعلم .

★ ★ ★

السفالية

أرجوزة ملاحية فلكية لأحمد بن ماجد

دراسة عن الملاحة العربية على سواحل أفريقية الشرقية وبين جزرها في القرن الخامس عشر

بحث تحليلي للأستاذ ابراهيم خوري*

عرض وتلخيص : غزوة بدير

كتب كثير من الباحثين العرب والمستشرقين عن الملاح العربي أحمدبن ماجد ،ويلاحظ ابتعاد عن الحقيقة والموضوعية في كتابات بعض المستشرقين في دراسة أخبار هذا الملاح العربي الكبير • ولقد ترجمت أعمال ابن ماجد الى لغات عدة مثل الانكليزية والروسية والفرنسية والبرتغالية • ففي عام ١٩٥٧م نشر المستشرق ت•أ• شموفسكي الروسي صورة عن مخطوطة تحتوي على ثلاث قصائد لابن ماجد مترجمة الى الروسية سماها : « ثلاث راهمانجات لأحمد بن ماجد ، مرشد فاسكودوغاما » • وجد شموفسكي صورة لهذه المخطوطة في معهد الاستشراق التابع للمجمع العلمي بالاتحاد السوفيتي • وكذلك قام الأستاذ غبرييل فيران بترجمة كتاب «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد» • ولكن يبدو عند قراءة الكتابين أن كثيراً من الأخطاء ظهرت في تحقيقهما • وهنا يجدر بنا نحن العرب العارفين بحقيقة ذلك أن نصحح تلك الأخطاء• ولقد كان الأستاذ ابراهيم الخوري أول من قام بتلك الخطوة الجريئة ليصلح للأستاذ شموفسكي وغيره من المستشرقين ما أخطؤوا فيه • فقد ترجم أرجوزة السفالية الى اللغة الانكليزية وشرحها ، وأظهر من خلال الترجمة بعض ما أدخله بعض المستشرقين حول ابن ماجد من زيف •

---

* Centro de Estudos de Cartografia Antiqa. As-Sufaliyya « The Poem of Sofala », By Ahmad Ibn Magid Translated and Explained. By Ibrahim Khoury.

تناقش دراسة الأستاذ الخوري أموراً ثلاثة أساسية ٠

١ ـ بيان الأبيات المدسوسة في أرجوزة ابن ماجد ، وتحديد ذلك ، ومن ثم رفض النتائج التي ترتبت على هذا المنحل ٠

٢ ـ تعريفاً بعلوم الملاحة العربية قبل ابن ماجد وفي عصره ٠

٣ ـ بيان قدرة العرب الملاحية على الاهتداء بالنجوم وتصنيفهم للكواكب التي يهتدون بها في رحلاتهم ٠

هذه الدراسة هي الأولى من نوعها وتتناول في الترجمة تحليل احدى أراجيز الملاح العربي أحمد بن ماجد مع الاشارة الى أن بعض المستشرقين قدقاموا بمثل هذه الترجمة، لكنهم ارتكبوا أخطاء عديدة منها أخطاء النسخ وأبيات مضافة اليها ٠ تحتوي هذه الدراسة اذن على تقويم نص السفالية ٠

يلح المؤلف في القسم الأول على ناحية جوهرية توصل اليها في تحقيقه هي : زيادة عدد الأبيات الواردة في المخطوطة عما نظمه ابن ماجد ٠ فالعدد المحصى في نسخة لينغراد ٨٠٧ بيت ، ولم يترجم شموفسكي الا ٨٠٥ بيت ٠ وأما عدد الأبيات الحقيقي فهو ٧٠١ بيت فقط مثلما جاء حرفياً في الورقة ٩٦ من المخطوط :

هي(١) سبع مائة ، بيت يزيد عنهـا عن أحمد السعـــدي أحفظنهـا

والفرق بين الأبيات الحقيقية والمقحمة ١٠٦ بيت ٠ ومنهج المحقق يكمن في أنه :

أ ـ لا يجوز ، ولا يمكن أن تتحدث السفالية عن أحداث وقعت بعد كتابتها ٠ فكما يظهر كتبت الأرجوزة قبل عام ٨٩٥ هـ/١٤٨٩م ،فكل ما جاء فيها عن البرتغاليين مقحم ، لأنهم وصلوا الى المحيط الهندي عام ٩٠٣هـ فكيف يكتب عنهم ؟ ومما يدعم قولنا انزواء ابن ماجد في آخر حياتــه في صعـدة أو مكـة ،مسكنه وكذلك ما ذكر في الأبيات المدسوسة من أن البرتغاليـين وصلـوا الى جزيـرة وازه عـام ٩٠١ هـ/١٤٩٥ م ٠ اذا فكل الأبيات التي تتكلم على البرتغاليين مدسوسة وبهذا تبلغ ٦٩ بيتاً من أصل ١٠٦ بيت مقحم ٠

ب ـ كما يستنتج النحل مـن التكرار الخاطىء ، في وصف فروع النيل ، أو مـن تكرار نجوم هداية في غير موضعها بعد أن سبق الحديث عنها ٠ وتظهر بعض المقاطع المقحمة مثلا : الفرنج ، دلالات الأرض ، نجوم الملاحة وغيرها ٠ ويختلف هذا الاسلوب عن أسلوب ابن ماجد ٠

---

١ ـ هكذا ورد البيت ولتقويم وزنه نرى أن الأصل ٠

سبعمائـة بيت يزيد عنهـا عن أحمد السعدي احفظنها

بدون الضمير المنفصل وبالوقوف على مائة ٠

أما القسم الثاني من الكتاب فقد كرس لترجمة السفالية وتحليلها • فصل المحقق الأبيات المدسوسة عن النص ، وترجمها في ملحق في تسع صفحات • وقام بترجمة أبيات السفالية الأصلية حرفياً الى الانكليزية ،وقسمها الى فقرات وجمعها في فصول وهي :

١ ـ الخطوط البحرية عبر بحر العرب والتقاؤها في السيف الطويل •

٢ ـ الملاحة من السيف الطويل الى السواحل

٣ ـ الملاحة ازاء ساحل الزنج والأخوار •

٤ ـ الملاحة الساحلية والملاحة في الباحة مقابل سفالة •

٥ ـ الملاحة بين سواحل افريقية الشرقية وبين جزيرة القمر والجزر الأخرى • ثم خاتمة •

ويشبه هذا التقسيم الى حد كبير ما قام به ابن ماجد في أرجوزة : « حاوية الاختصار في أصول علم البحار » التي نشرها الأستاذ خوري أيضاً ، وترجمها الى الفرنسية عام ١٩٧١ م • ويعبر هذا التقسيم عن سعة اطلاع ابن ماجد •

وآخر أقسام الكتاب هو : الهداية بالنجوم في البحر • وهذا العلم قديم جداً عند العرب • ويعرض ابن ماجد هنا ذروة تطور الهداية ، ويصنف نجومها الى فئات عديدة :

أ ـ نجوم القياس •

ب ـ نجوم الأخنان •

ج ـ نجوم درجات العرض •

د ـ نجوم الأبدال أو التحقق أو الارتكاز •

وكرس المؤلف آخر صفحة من الكتاب ثبتاً بمراجع التحقيق منها ما هو أجنبي (فرنسي ، انكليزي) وما هو عربي •

لقد حاول الأستاذ ابراهيم خوري ازالة كثير من الأوهام مما قيل عن ابن ماجد وهذا ما يجدر بنا نحن العرب أن نقوم بعمله في كل الكتب التي يترجمها المستشرقون •

★ ★ ★

نخبة سنيّة من الأمثال العربيّة

٣

خير الدين شمسي باشا

٢٩ ـ العود أحمد :

اللسان (عـود) العود : ثاني البدء . قال :

بدأتم فأحسنتم فأثنيت جاهداً فان عدتم أثنيت والعـود أحمـد

قال الجوهري : وعاد اليه يعود عودة وعوداً : رجع . وفي المثل : «والعود أحمد» وأنشد لمالك بن نويرة :

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم وجئنا بمثل البدء والعود أحمد

قال ابن بري : صواب انشاده « وعدنا بمثل البـدء » قال : وكذلك هو في شعره ، ألا ترى الى قوله في آخر البيت « والعود أحمد » وقد عاد له بعدما كان أعرض عنه . وعاد اليه وعليه عوداً وعياداً .

رواه :

ق ـ ٤٨٥ : ذكره أبو عبيد في (باب العادة من الجود والخير يعوّدها الرجل الناس) .

ب ـ وعلق عليه البكري فقال : قال أبو علي : أخبرنا الحسن بن البراء قال : حدثني أبي قال : قال عبدالملك بن مروان يوماً لحاجبه « هات بدرة » فجاء بها فوضعها بين يديه وقال لمن

حضره من وجوه العرب «أيكم أنشدني صدر هذا البيت (والعود أحمد) فله هذه البدرة » فلم يكن فيهم من يعرفه • فقال لحاجبه : أخرج فانظر من في الباب من العرب وقل لهم من ينشد صدر هذا البيت (والعود أحمد) فله جائزة » ففعل الحاجب • فقام شاب من العرب فقال : أنا • قال الحاجب : « فأنشدني » قال : « لا ، الا أن أشافه أمير المؤمنين » فدخل الحاجب فأخبره • فقال عبد الملك : « هذا رجل قد طال مقامه بالباب وله حاجة • والله لئن دخل علي ولم ينشدني لأعاقبنه ، أدخله » فلما دخل وسلم ، قال عبد الملك : « أنشدنا صدر بيتنا » فقال : « يا أمير المؤمنين ، حاجتي » قال : « وما هي ؟ قال : بنو عم لي باعوا ضيعتهم بالسواد ، فأدخلوا ضيعتي في ضيعتهم » قال له عبد الملك : «فان أمير المؤمنين قد رد عليك ضيعتك فأنشدنا صدر بيتنا » •

قال : « نعم يا أمير المؤمنين ، قالت تميم انه بيتها قال أوس بن حجر :

جزينا بني شيبان صاعاً بصاعهم وعدنا بمثل البدء والعود أحمد »

قال : « أخطأت » قال : « يا أمير المؤمنين أبلعني ريقي » قال : « قد فعلت » قال : قالت اليمن : انه بيتها • قال امرؤ القيس :

فان كنتِ قد ساءتك مني خليقة فعودي كما نهواك فالعود أحمد

قال : « أخطأت » قال : « يا أمير المؤمنين ، قالت ربيعة انه بيتها ، قال المرقش :

وأحسنَ فيما كان بيني وبينه وان عاد بالاحسان فالعود أحمد

قال : «أصبت ، وانك لظريف ، فمن أنت ؟» قال : « أنا زيد بن عمرو » قال : « ممن ؟ » قال : « من حي جانب عجرفية قيس وعنعنة تميم وكشكشة ربيعة ، وصأصأة اليمن ، وتأنيث كنانة ، أنا امرؤ منْ عذرة » فأمر له بالبدرة • قلت : البيت الذي أنشده لأوس بن حجر انما هو لمالك بن نويرة • وقد قال عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير فأحسن :

بني دارم ان يفن عمري فقدمضى شبابي لكم مني ثناء مخلد
بدأتم فأحسنتم فأثنيت جاهداً وان عدتم أحسنت والعود أحمد

ع ـ ٢/١١٨٨ : وهو في أعجاز بيت لا أعرف أيها أسبق • فمنها قول الشاعر :

فان كان مني ما كرهتِ فانني ... أعود لما تهوين والعود أحمد

وقول الآخر :

جزينا بني شيبان قِدماً بفعلهم ... وعدنا بمثل البدء والعود أحمد

وقول الآخر :

وأحسن عمرو بالذي كان بيننا ... فان عاد بالاحسان فالعود أحمد

ثم قال ابن المعتز :

خليلي قد طاب الشراب المبرد ... وقد عدت بعد النسك والعود أحمد

م ـ ٢٥٤٣ : يجوز أن يكون (أحمد) أفعل من الحامد ، يعني اذا ابتدأ العرف جلب الحمد الى نفسه فاذا عاد كان أحمد له ، أي أكسب للحمد له • ويجوز أن يكون أفعل من المفعول ، يعني أن الابتداء محمود والعود أحق بأن يحمد منه •

وأول من قال ذلك خداش بن حابس التميمي وكان خطب فتاة من بني ذهل ثم من بني سدوس يقال لها الرَّباب ، وهام بها زماناً ثم أقبل يخطبها ، وكان أبواها يتمنعان لجمالها وميسمها ، فردا خداشاً • فأضرب عنها زماناً • ثم أقبل ذات ليلة راكباً فانتهى الى محلتهم وهو يتغنى ويقول :

ألا ليت شعري يا رباب متى أرى ... لنا منك نجحاً أو شفاء فأشتفي

فقد طالما عنيتني ورددتني ... وأنتِ صَفِيِّي دون من كنت أصطفي

لحى الله من تسمو الى المال نفسه ... اذا كان ذا فضل به ليس يكتفي

فيُنكح ذا مال دميماً ملوّماً ... ويترك حراً مثله ليس يصطفي

فعرفت الرباب منطقه وجعلت تتسمع اليه وحفظت الشعر وأرسلت الى الركب الذين فيهم خداش : أن انزلوا بنا الليلة فنزلوا • وبعثت الى خداش أن قد عرفت حاجتك فاغد على أبي خاطباً ، ورجعت الى أمها فقالت : يا أمَّه هل أنْكَحُ الا من أهوى؟ وألتحف الا من أرضى ؟ قالت : لا ، فما ذاك ؟ قالت :

فأنكحيني خداشاً . قالت : وما يدعوك الى ذلك مع قلة ماله ؟ قالت : اذا جمع المال السَّيِّىءُ الفِعال فقبحاً للمال فأخبرت الأم أباها بذلك فقال : ألم نكن صرفناه عنا فما بدا له ؟

فلما أصبحوا غدا عليهم خداش فسلم وقال : « العود أحمد والمرء يرشد والورد يحمد » فأرسلها مثلا .

ويقال : أول من قال ذلك وأخذ الناس منه مالك بن نويرة حين قال :

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم ... وعدنا بمثل البدء والعود أحمد

فقال الناس : « العود أحمد » .

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

لعادة المعروف عد يا أحمد ... فالعود لا شك اليه أحمد

ز ـ ١٤٤٣/١ : « العود أحمد » لأنك لا تعود الى شيء في الغالب الا بعد خبرته.

قال الفرزدق :

من الصم تكفي مرة من لعابه ... وما عاد الا كان في العود أحمدا

وقال الأخطل :

فقلت لساقينا عليك فعد بنا ... الى مثلها بالأمس فالعود أحمد

وقال مرقش :

وأحسنَ سعدٌ في الذي كان بيننا ... فان عاد بالاحسان فالعود أحمد

وقال رؤبة :

وقد كفى من بدئه ما قد بدا ... وان ثنى فالعود كان أحمدا

وقال آخر :

فلم تجر الا جئت في الخير سابقاً ... ولا عدت الا أنت في العود أحمد

وقال آخر :

جزينا بني شيبان ... البيت .

٣٠ ـ فلما استد ساعده رماني :

اللسان (سدد) سد السهم يسد بكسر السين : اذا استقام وسددته تسديداً • واستد الشيء : اذا استقام • وقال :

أعلمه الرماية كل يوم فلما استد ساعده رماني

قال الأصمعي : اشتد بالشين المعجمة ليس بشيء •

قال ابن بري : هذا البيت ينسب الى معن بن أوس ، قاله في ابن أخت له وقال ابن دريد : هو لمالك بن فهم الأزدي وكان اسم ابنه سليمة رماه بسهم فقتله فقال البيت •

وقال ابن بري : ورأيته في شعر عقيل بن علّفة بقوله في ابنه عميس حين رماه بسهم ، وبعده :

فلا ظفرت يمينك حين ترمي وشلت منك حاملة البنان

وفي الحديث : «كانت له قوس تسمى السداد» سميت به تفاؤلا باصابة ما رُمي عنها •

وفي الأساس : أسدّ واستد ساعده وتسدد على الرمي : استقام [وذكر البيت] وسدد السهم نحوه • وسدّ السهمُ بنفسه •

رواه :

ق ـ ٩٦٥ : [ذكره أبو عبيد في (باب الخطأ في كفران النعمة وسوء الجزاء للمنعم • وقال] : ومن هذا المعنى مثلهم المنتشر في العالم :

أُعلمه الرماية كل يوم فلما استد ساعده رماني

ب ـ [رواه البكري هكذا] :

أعلمه الرواية كل حين فلما اشتد ساعده رماني

[وعلق عليه فقال] : هذا البيت لمالك بن فهم الدوسي ثم الأزدي وكان ابنه سليمة بن مالك رماه بسيفه فقتله ، فقال أبوه مالك هذا البيت لما رماه • قال

أبو بكر : يروى : استد ساعده واشتد بالسين مهملة وبالشين معجمة • قال : وكان مالك بن فهم بن غنم بن دوس الأزدي هذا قد تنحى في قومه بعين هجر ، وتحالفوا هناك واجتمعت اليهم قبائل من العرب فنزلوا الحيرة فوثب سليمة بن مالك بن فهم على أبيه فرماه فقتله فقال أبوه :

أعلمه الرماية كل يوم ... فلما اشتد ساعده رماني

فتفرق بنو مالك وكانوا عشرة ولحقوا بعمان • وملك جذيمة ابنه منهم وهو الأبرش عشرين ومئة سنة وذلك في أيام ملوك الطوائف [انظر خبر جذيمة] •

م ـ ٣٤١١ : « لما استد ساعده رماني » يضرب لمن يسيء اليك وقد أحسنت اليه . قال الشاعر :

فيا عجباً لمن ربَّيت طفلا ... ألقِّمه بأطراف البنان
أعلمه الرماية كل يوم ... فلما استد ساعده رماني
وكم علمته نظم القوافي ... فلما قال قافية هجاني
أعلمه الفتوة كل وقت ... فلما طرَّ شاربه جفاني

[وفي حاشية محقق « كتاب الأمثال » لأبي عبيد القاسم بن سلام بيتان قال عنهما : والأخيران في حاشية الأصل • وهما] :

رمى عيني بسهم أشقذيٍّ ... حديد شفرتاه لهذمان
فلا ظفرت يمينك حين ترمي ... وشلت منك حاملة البنان

[وقد ضمن معن بن أوس البيت في أبيات له يقول منها :

فلولا أن أمَّ أبيه أُمِّي ... وأن من هجاه فقد هجاني
وأن أبي أبوه لذاق مني ... مرارة مبردي ولكان شاني
اذا لأصابه مني هجاء ... يمرُّ به الرويُّ على لساني
أعلمه الرماية كل يوم ... فلما اشتد ساعده رماني

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

ولا تكن كابني لما استدا ساعده ذاك رماني عمدا

٣١ ـ في وجه المال تعرف إمَّرَتَهُ :

اللسان (أمر) العرب تقول : « أمِر بنو فلان » أي كثروا . وقال لبيد :

ان يغبطوا هبطوا وان أمِروا يوماً يصيروا للهُلك والنكد

ورجل أمِرٌ : مبارك يُقبل عليه المال . وتقول العرب : « في وجه المال تعرف أمَرَتهُ » أي زيادته ونماءه ونفقته . والأمَرة : الزيادة والنماء والبركة .

[وفي الأساس] : ألقى الله في مالك الأمَرة وهي البركة والزيادة وتقول : « ان ماله لأمِرٌ وعهدي به وهو زمِرٌ » [أي مُقِلٌ] وفي مثل : « من قَلَّ ذلَّ ومن أمِر فلَّ » [أي غلب وهزم] .

رواه :

ق ـ ٥٩٢ : [ذكره أبو عبيد في (باب اكتساب المال والحث عليه) وقال] : يعني كثرته وزيادته ونقصه .

ب ـ [وعلق عليه البكري فقال] : قال يعقوب : « في وجه مالك تعرف امَّرتَه » ـ بكسر الهمزة وتثقيل الميم ـ وأمَرتَه بفتح الهمزة وتخفيف الميم ـ أي نماءه وكثرته .

ع ـ ١٣٢٠ : « في وجه المال تُعرف أمَرتُه » قال الأصمعي :

انك تعرف في وجهه خيره وخيراً انكان عنده . وهو من قولهم : أمِر الشيء اذا كثر وهو أمِر على مثال حَذِرأي كثير .

والمال ههنا الماشية . وهو كقولهم :« كم ظاهر دل على باطن » .

م ـ ٢٧٢٩ : « في وجه المال تعرف إمرته» أي نماءه وخيره يقال : أمِرت أموال فلان تأمر أمراً اذا نمت وكثرت وكثر خيرها يضرب لمن يُستدل بحسن ظاهره على حُسن باطنه .

قلت : وقد أورد الجوهري « إمرته » بسكون الميم وكذلك هو في الديوان ·
وأورد الأزهري : « إمَّرته » بتشديد الميم · وكذلك أبو زيد وغيرهما ·
قال الأزهري : وبعضهم يقول :« أمَرَته » من أمِر المال أمراً ·

أ ــ ونظمه الأحدب فقال :

أمَرَتُه في وجه مال تُعرف   عمرو الذي به فؤادي يكلف

ز ــ ٦٢٤ « في وجه مالك تعرف إمرته » ويروى :

« في وجه المال ترى إمرته » أي بركته ونماءه · من أمِر اذا كثر · ووجه المال أول ما تراه ·

يضرب في معرفة صلاح الأمر عند اقباله ·

٣٢ ــ كل امرىء في بيته صبيٌّ :

اللسان (صبا) الصبي : من لدن يولد الى أن يعظم ·

والصبي : الغلام والجمع أصبية وصِبوة وصِبية وصِبوان وصِبيان · والجارية صبية والجمع صبايا · وصَبِي صِباً :

فعَل فِعل الصِّبيان ·
رواه :

ق ــ ٤٥٤ [ذكره أبو عبيد عن الأصمعي في (باب حسن عِشرة الرجل أهله وحامَّته)] ·

قال أبو عبيد : يعني في حُسن الخُلق والمفاكهة واللهو ونحوه ، وقد جاءنا مثله أو نحوه عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت رحمهما الله ·

فأما حديث عمر فانه قال : « ينبغي للرجل أن يكون في أهله كالصبي فاذا التُمِس ما عنده وُجد رجلا » ·

وأما حديث زيد بن ثابت فانه كان من أفكه الناس في أهله ، وأزمتهم اذا جلس مع القوم · [الزماتة : الوقار · ورجل زمِّيت : وقور] · وفي حديث مرفوع : « خياركم خياركم لأهله ».

ع ـ ١٤١٧ : يضرب مثلا لحسن عِشرة الرجل لأهله [وذكر الحديث] ٠ وقال بعض الحكماء : « لا ترجُ المعروف عند من لا يصطنع الى أقاربه » واللئيم من يحتاج أهله الى غيره ٠

م ـ ٣٠٠٦ : أي يطرح الحشمة ويستعمل الفكاهة ٠ يضرب في حُسن المعاشرة [وذكر خبر زيد بن ثابت وقول عمر بن الخطاب (رض)] ٠

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

في البيت لِنْ للأهل يا عليُّ ... كل امرىءٍ في بيته صبيُّ

ز ـ ٢/٧٧٢ : « كل فتى في بيته صبي » ٠

يضرب في اطّراح الرجل حشمته في وطنه [وذكر قول عمر (رض)]

[في (مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري ـ طبع الكويت ص ٢/٢٠٠) الحديث ، ١٦٦٠ ـ عن عائشة (رض) أنها كانت تلعب بالبنات [وهي التماثيل التي تلعب بها الصبيات] عند رسول الله ﷺ قالت : وكانت تأتيني صواحبي فكن ينقمعن من رسول الله ﷺ [أي يتغيَّبن في البيت حياء منه] ٠ قالت : فكان رسول الله ﷺ يُسرِّبهن الي ٠ [أي يرسلهن الي] ٠

٣٣ ـ كل فتاة بأبيها معجبة :

اللسان (عجب) أعجبه الأمر : سرَّه ، وأُعجب به كذلك ٠

والعُجب : الزهو ٠ ورجل مُعجَب "مزهوٌ" بما يكون منه حسناً أو قبيحاً ٠ رواه :

ق ـ ٤٠٢ [ذكره أبو عبيد في (باب عُجب الرجل برهطه وعِترته) وقال] : وهذا المثل يرويه بعضهم للأغلب العجلي في شعر له ٠ وقال بعضهم : هذا المثل لامرأة من بني سعد يقال لها العجفاء بنت علقمة ٠ ويقال انه لكاهنة منهم تنافر اليها نسوان كل واحدة تذكر مجد أبيها وتفخر به فقالت الكاهنة كل « فتاة بأبيها معجبة » ٠

ب ـ وعلق عليه البكري فقال : المشهور فيه أنه للأغلب العجلي ٠ وقبله :

فانصرفت وهي حَصانٌ مغضبهْ ... ورفعت من صوتها : هَيَا أبَهْ

كل فتاة بأبيها معجبهْ

ف ــ ٣٨٤ : أول من قال ذلك العجماء بنت علقمة السعدية ، وكانت خرجت وثلاث نسوة من بني سعد في ليلة طلقة ليتحدثن فاتين روضة ، فلما اطمأن بهن المجلس أخذن في الحديث فقلن: أي النساء أفضل ؟

قالت احداهن : « خير النساء الخريدة الودود الولود » • قالت الأخرى :
« بل خير النساء ذات الغنى وطيب النثا [أي حسن السمعة.] وحسن الحِبا »
[أي الدنو والاتصال] قالت الأخرى: « خير النساء الشموع الجموع [فتاة شموع : مزّاحة طروب] الحَصان القنوع » قالت الأخرى : « بل خيرهن الجامعة لأهلها المانعة الرافعة الواضعة » •
قلن : « فأي الرجال خير ؟ » قالت احداهن : « الحظي الرضي القنوع غير الحظال ولا التبّال » [أي الغيور الحقود] قالت الأخرى :

« بل خير الرجال الوطيّ السنيُّ الذي يُكرم الحرة ولا يجمع الضَّرة » • قالت الأخرى : « بل خير الرجال الغني المقيم الراضي لا يلوم » قالت الأخرى : « وأبيكن ان في أبي لنَعْتَكُنَّ » قالت العجماء : « كل فتاة بأبيها معجبة » •

ع ــ ١٤١٣ : قيل هو للأغلب العجلي في بعض شعره ، وذلك غلط ، وانما هو للعجفاء بنت علقمة السعدي اجتمعت مع ثلاث نسوة [وذكر القصة كما وردت في الفاخر ، وزاد بعد ذكر المثل] : فذهبت مثلا • فقلن : « فأخبرينا عن أبيك » قالت « كان يكرم الجار ويعظم الخِطار [خطَر الرجل قدره ومنزلته] ويحمل الكبار ويأنف من الصَّغار » فقالت الأخرى : « أبي والله عظيم الخطر منيع الوزر عزيز النفر » فقالت الأخرى : « أبي والله صدوق اللسان حديد الجنان رذوم الجفان شديد الطعان » فقالت الأخرى : « أبي والله كريم الفعال كثير النوال قليل السؤال منيف المعالي » فتنافرن الى كاهنة في الحي فقالت : « كل ماردة بأبيها ماجدة ، ولنفسها حامدة ، ولكن اسمعن : خير النساء المبقية على أهلها ، المانعة المعطية • وخير الرجال : الجواد البطل الكثير النفل » ولم تنفِّر واحدة منهن •

م ــ ٣٠٠٧ : يضرب في عجب الرجل برهطه وعشيرته • [وذكر القصة على اختلاف ببعض الألفاظ ، وقال] ثم تنافرن الى كاهنة معهن في الحي فقلن

لها : « اسمعي ما قلنا واحكمي بينناواعدلي » ثم أعدن عليها قولهن • فقالت لهن : كل واحدة منكن ماردة على الاحسان جاهدة ، لصواحباتها حاسدة ، ولكن اسمعن قولي : « خير النساء المبقية على بعلها، الصابرة على الضراء ، مخافة أن ترجع الى أهلها مطلقة ،فهي تؤثر حظ زوجها على حظ نفسها ، فتلك الكريمة الكاملة •

وخير الرجال الجواد البطل ، القليل الفشل ، اذا سأله الرجل ألفاه قليل العلل كثير النفل » ثم قالت : « كل واحدة منكن بأبيها معجبة » •

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

نفسي بوصلي لكِ أمست طيبة ... كل فتاة بأبيها معجبه

ز ـ ٢/٧٧٣ : خرجت العجفاء بنت علقمة السعدي مع أتراب لها الى متحدَّث لهن ليلا ، فذكرت كل واحدة أباها وافتخرت به فقالت العجفاء ذلك ثم ذكرت أباها بخير ، وكان علقمة جبانا بخيلا •

يضرب في اعجاب الرجل برهطه وان كانوا غير أهل لذلك •

قال :

جارية من قيس بن ثعلبة ... كريمة أخوالها والعصبَه

[في اللسان :« ثعلب » قال الأغلب العجلي :

جارية من قيس بن ثعلبه ... كريمة أنسابها والعصبَه]
كأنها حلة سيف مُذهبه ... أهوى لها شيخ عظيم الرقبه
خاظي البضيع عروة كالخشبه ... فضربت بالودّ فوق الأرنبه
وصرخت منه وقالت يا أبَه ... كل فتاة بأبيها معجبه

٣٤ ـ لا تَعْدَمُ الحسناء ذاماً :

اللسان : (ذأم ، ذمم ، ذيم) ذأم الرجل يذأمه ذأماً : حقَّره وذمه وعابه • وفي التنزيل العزيز [أخرج منها مَذؤوماً مَدحُوراً] (سورة الأعراف ١٨)
وقال أوس بن حجر :
فان كنت لا تدعو الى غير نافع ... فذرني وأكرِم من بدا لك واذأم

والذم : نقيض المدح · ذمه يذمه ذماً ومذمة فهو مذموم · وأذمه : وجده ذميماً مذموماً · ذامه يذيمه ذيماً وذاماً : عابه ·

قال عُوَيف القوافي :

يـردُّ الكتيبة مفلولة بها أفنُها وبها ذامُها

وفي الحديث : « عادت محاسنه ذاماً » وفي المثل :

« لا تعدم الحسناء ذاماً » ·

[وفي سجعات الزمخشري في (الأساس) : لا يزال مذيماً، من لا يزال مضيماً، ومن احتمل الضيم استحق الذيم] ·

رواه :

ق ـ٦٣ : [ذكره أبو عبيد في (بـاب الرجل المعـروف بالأصـابة والصـدق ؛ تكون منه الزلة والسـقطة] رواه عن الأصمعي وقال] :

والذام : العيب ، وفيه لغتان ذام وذَيْم ·

ب ـ [وعلق عليه البكري فذكر ما سيرد في الفاخر ـ بعد هـذا التعليق ـ وذكـر هذين البيتين] :

حسدوا الفتى اذ لم ينالوا سعيه فالنـاس أعـداء لـه وخصـوم

كضـرائر الحسـناء قلن لوجهها حسـداً وبغيـاً انـه لدميـم

[وفسر البكري معنى الذأم بمـا نقلناه فيما سبق عن اللسان وقال] :

وقال حسان :

وأقاموا حتـى أبيـدوا بجمـع في مقـام وكلهـم مـذؤوم

وأنشد أبو عبيدة :

تبعتـك اذ عيني عليهـا غشـاوة فلما انجلت قطّعت نفسي أذيمها

قال : وذأمت أشد مبالغة من ذممت ·

ق ـ ٢٦٦ : « لن تعـدم الحسناء ذامـاً » أول من قـال ذلـك : حُبَّى بنت مـالك ابن عمـرو العدوانيـة ، وكـانت جميلة ، فسمع بجمالها مالك بن غسـان فخطبها وحكَّم أباها في مهرها · فلماحملها قالت أمها لنسوتها : ان لنا عنـد الملامسة رشحة لها هَنة" · فاذا أردتن ادخالها على زوجها فمسّحن أعطافها

بما في أصدافها . فلما أردن ذلك بها أعجلهن زوجها عن تطييبها فوجد منها رويحة ، فلما أصبح قال له أصحابه : كيف رأيت طروقتك؟ قال: لم أرَ كالليلة لولا رويحة أنكرتها . فقالت هي من خلف الستر : « لن تعدم الحسناء ذاماً » فأرسلتها مثلا .

ع ـ ١٩٠١ : « لا تعدم الحسناء ذاماً » معناه : لا يخلو أحد من شيء يعاب به . وقلت :

عز الكمال فما يحظى به أحد ... فكل خلق ـ وان لم يدر ـ ذو عاب

ويمكن أن يكون معناه : لا يسلم أحد من أن يعاب وان لم يكن ذا عيب قال الشاعر [هو أبو الأسود الدؤلي] :

كضرائر الحسناء قلن لوجهها ... حسداً وبغياً انه لدميم

ويروى بيت الأعشى :

وقد قالت قُتَيلة اذ رأتني ... وقد لا تعدم الحسناء ذاما

وقلت :

وفي كل شيء حين تخبُر أمره ... معايب ، حتى البدر أكلف أسفع

وقال آخر :

ان الرجال معادن ولقلَّما ... تلقى المهذب لا يُفارق ذاما

م ـ ٣٤٩٨ : « لا تعدم الحسناء ذاماً » .
[فسر الميداني معنى الذأم ، وذكر قصته كما حكاها الفاخر ، على اختلاف ببعض الألفاظ] .

أ ـ ونظمه الأحدب فقال :

لا تعدم الحسناء ذاماً أبداً ... فلا عجيب أن تذم أحمدا

ز ـ ٢/٨٨٣ : « لا تعدم الحسناء ذاماً » ويروى « ذامّاً » .
[ذكر الزمخشري قصته مختصرة عن الفاخر وقال] يضرب في عزة تهذيب الأشياء وخلوها عن المعاب [وذكر بيت الأعشى] .

البقية في العدد القادم

★ الرموز ومراجع النصوص تجدها في العدد (١٧) من مجلة التراث العربي ص (٢٣٥) .